مآخذ الفرّاء النحوية

في كتابه معاني القرآن

على الكسائي

الدكتور/ حسن أسعد محمد
مدرس بمعهد إعداد المعلمين
نينوى - العراق

إنّ الخلاف النحوي بدأ مبكرًا، آخذًا في التطوّر والنمو، مسايرًا لتطوّر النحو ونموّه، وظهر الجدل والخلاف منذ عصر أبي الأسود الدؤلي، لكنّه كان قليلاً جدًّا؛ لقرب العهد بسلامة السليقة العربية، والاتصال المباشر بالعرب.

وظهر الخلاف واضحًا عند عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي وتلميذيه: عيسى بن عمر وأبي عمرو بن العلاء؛ إذ اختمرت بينهم فكرة التعليل والقياس، وبداية الخلاف ظهرت واضحة عند هذه الطبقة، ليس بين البصريين أنفسهم فحسب، بل بينهم وبين الكوفيين.

وبانتهاء عصر عبد الله بن أبي إسحاق وتلامذته بدأ عصر تدوين النحو، حيث أصبح علمًا ناضجًا نضوجًا تامًّا، قد بلغ الغاية وشارف التمام، والنحويون يَجمعون ما يُروى عن العرب ويفرّعون عليه، وقد أخذ الخلاف يتسع بين النحاة، حتى بين أعلام المدرسة الواحدة وأساتذتها، والمسائل الخلافية بين سيبويه والمبرد من جهة، وبينه وبين الأخفش من جهة أخرى، خير دليل على ذلك. وهناك خلافٌ بين نحاة الكوفة أيضًا؛ فبعد قراءة معاني القرآن للفرّاء وجدت أنّ هناك مسائل خلافية بينه وبين أستاذه الكسائي، جمعتها في هذا البحث تحت عنوان: «مآخذ الفرّاء النحوية - في معاني القرآن - على الكسائي»، والمسائل هي:

١ - إضمار الصفة[١]:

أجاز الفرّاء إضمار الصفة ولم يجزه الكسائي[٢]، قال الفرّاء عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿واتقوا يومًا لا تجزي نفسٌ عن نفسٍ شيئًا﴾[٣]، «فإنّه قد يعود على اليوم والليلة، ذكرهما مرّة بالهاء ومرّة بالصفة، فيجوز ذلك كقولك: لا تجزي نفس عن نفس شيئًا وتضمر الصفة ثمّ تظهرها فتقول: لا تجزي فيه نفس عن نفس شيئا. وكان الكسائي لا يجيز إضمار الصفات في الصّلات، ويقول: لو أجزت إضمار الصفة هنا لأجزت:

أنت الذي تكلّمت، وأنا أريد: الذي تكلّمت فيه. وقال غيره من أهل البصرة: لا نجيز الهاء ولا تكون، وإنّما يضمر في مثل هذا الموضع الصفة.. أنشد:

قد صبحت صبحها السلام

بكبدٍ خالطها سنام

في ساعةٍ يحبّها الطعام

ولم يقل يحب فيها، وليس يدخل على الكسائي ما أدخل على نفسه: لأنّ الصفة في هذا الموضع والهاء متفق معناهما، ألا ترى أنك تقول: آتيك يوم الخميس، وفي يوم الخميس، فترى المعنى واحدًا، وإذا قلت: «كلمتك» كان غير «كلمت فيك»، فلمّا اختلّ المعنى لم يجز إضمار الهاء مكان (في)، ولا إضمار (في) مكان الهاء»[4].

قال النّحاس بعد أن أورد رأي الفرّاء والكسائي: «الذي قاله الكسائي لا يلزم: لأنّ الظروف يحذف منها ولا يحذف من غيرها»[5]. ونسب ثعلب إلى الكسائي الوجهين[6].

وعدّ بعض النحاة[7] هذه المسألة من مسائل الخلاف بين سيبويه والأخفش، فسيبويه يقول: إنّ (فيه) حذف دفعة واحدة[8]، وعند الأخفش أنّ (فيه) حذف بالتدريج، بيد أنّه في المعاني ينسب الحذف بالتدريج إلى قومٍ من النحاة، وأنّه موافقٌ لسيبويه[9].

وقد نُسب الرأيان – الحذف دفعةً واحدة وبالتدريج – إلى سيبويه والأخفش[10]، وكان الأخفش يعني بكلامه حذف المفعول على السعة، وهذا ما نستنتجه من كلامه. قال: «... وجعل هذه الأسماء لليوم مفعولاً. كما تقول: رأيت رجلاً يحب زيدٌ، تريد: يحبّه زيدٌ»[11]. وعدّ الزبيدي هذه المسألة من مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين[12].

٢ - زيادة (منْ) في الواجب وقبل المعرفة:

ذهب الفرّاء إلى أنّ (من) لا تزاد في الواجب وقبل المعرفة، بينما أجاز الكسائي ذلك، قال الفرّاء عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وما منْ إله إلاّ إلهٌ واحدٌ﴾[13] لا يكون قوله: (إلهٌ واحدٌ) إلاّ رفعًا: لأنّ المعنى: ليس إله إلا إله واحد، فرددت ما بعد إلا إلى المعنى، ألا ترى أنّ (من) إذا فقدت من أول الكلام رفعت. وقد قال بعض الشعراء:

فما من حويٍّ بين بدرٍ وصاحب

ولا شبعة إلا شباع نسورها

فرأيت الكسائي قد أجاز خفضه وهو بعد إلا، وأنزل (الا) مع الجحود[14] بمنزلة غير، وليس ذلك بشيء؛ لأنّه أنزله بمنزلة قول الشاعر:

أبني لبيني لستم بيد

الا يد ليست لها عضد

وهذا جائز: لأنّ الباء قد تكون واقعة مع الجحد كالمعرفة والنكرة، فيقول: ما أنت بقائم، والقائم نكرة، وما أنت بأخينا، والأخ معرفة، ولا يجوز أن تقول: ما قام من أخيك كما تقول: ما قام من رجل[15].

نرى أنّ الكسائي أجاز خفض (إله) على البدل من لفظ (مِنْ إله)؛ لأنّه يجيز زيادة (من) في الواجب[16]. وهذا رأي العكبري أيضًا[17].

وهذه من مسائل الخلاف بين سيبويه والأخفش[18]، فهي عند سيبويه لا تزاد في الواجب[19]، وذهب الأخفش مذهب الكسائي: أنّها تزاد في الواجب وقبل المعرفة[20].

ونسب النحاة[21] هذا الرأي – رأي الكسائي – إلى الكوفيين مطلقًا، ولكنّنا وجدنا أنّ الفرّاء لا يجيز زيادة (منْ) في الواجب وقبل المعرفة، ونجد أنّ أبا بكر الأنباري – وهو علمٌ من أعلام الكوفيين – لا يجيز ذلك، وذهب مذهب الفرّاء وسيبويه. قال في بيت عنترة[22]:

مآخذ الفرّاء النحوية في كتابه معاني القرآن على الكسائي

هل غادر الشعراء من متردم

أم هل عرفت الدار بعد توهم

«وإنّما تدخل (من) مع الجحد وما يضارعه من الاستفهام والجزاء، وما أشبهه. فإذا جاءت الأفعال المحقّقة لم تدخل معها، كقولك: أكرمت رجلاً، وكسبت مالاً، ولا يجوز: أكرمت من رجل، وكسبت من مال»[٢٣].

إنّ زيادة (من) في الواجب وقبل المعرفة نال الاستحسان عند بعض النحاة[٢٤]، ورُدّ من قبل آخرين[٢٥]. يقول العكبري: «إنّ (من) حرف وضع اختصارًا من التصريح بالاسم أو الفعل الدالّ على ذلك المعنى، فالهمزة في قولنا: أزيد عندك؟ أغنت عن (أسْتَفْهِمُ)، وأخذت من المال، أي: بعضه، وما قصد به الاختصار لا يجيء زائدًا: لأنّ ذلك عكس الغرض»[٢٦].

٢ - العطف على اسم (إن) قبل تمام الخبر:

إذا كان اسم (إن) حرفًا يتبيّن فيه الإعراب فلا يجوز رفع المعطوف قبل تمام الخبر عند الفرّاء، بينما أجاز الكسائي رفعه، قال الفرّاء عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**إنّ الذين آمنوا والذينَ هادُوا والصَّابِئُونَ والنَّصارى...**﴾[٢٧] فإنّ رفع (الصابئين) على أنّه عطفٌ على (الذين)، و(الذين) حرف على جهةٍ واحدة[٢٨] في رفعه ونصبه وخفضه، فلمّا كان إعرابه واحدًا، وكان نصب (إنّ) نصبًا ضعيفًا، وضعفه أنّه يقع على الاسم ولا يقع على خبره، جاز رفع الصابئين. ولا استحب أن أقول: إنّ عبدالله وزيد قائمان. لتبين الاعراب في عبدالله. وقد كان الكسائي يجيزه لضعف (إنّ). وقد أنشدونا هذا البيت رفعًا ونصبا:

فمن يكُ أمسى بالمدينة رَحْله

فإنّي وقيارا بها لغريبُ[٢٩]

وقيار. ليس هذا بحجّة للكسائي في إجازته: إنّ عمرًا وزيدٌ قائمان: لأنّ قيارًا قد عطف على اسم مكنى[٣٠] عنه، والمكنى لا إعراب له، فسهل ذلك فيه كما سهل في (الذين) إذا عطفت عليه (الصابئون)، وهذا أقوى في الجواز من (الصابئون): لأنّ المكنى لا يتبيّن فيه الرفع في حال و(الذين) قد يقال: اللذون، فيرفع في حال. وأنشد لبعضهم[٣١]:

وإلاّ فاعلموا أنّا وأنتم

بغاةٌ ما حيينا في شقاق

... قال الكسائي: أرفع (الصابئون) على إتباعه الاسم الذي في (هادوا)، ويجعله من قوله: ﴿**إنّا هُدْنا إليك**﴾[٣٢] لا من اليهودية. وجاء التفسير بغير ذلك: لأنّه وصف الذين آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم، ثمّ ذكر اليهود والنصارى، فقال: من آمن منهم فله كذا، فجعلهم يهودًا ونصارى»[٣٣].

ونسب مكّي القيسي[٣٤] رأي الكسائي - أنّه معطوفٌ على الضمير في هادوا - إلى الفرّاء، وهو وهم منه.

وقد ردّ هذا الرأي: لأنّه يوجب أن يكون الصابئون والنصارى يهودًا، وأنّ العطف على المضمر المرفوع قبل أن يؤكّد أو يفصل بينهما بما يقوم مقام التأكيد قبيح عند بعض النحويين[٣٥].

والذين تناولوا إعراب القرآن وجّهوا الآية توجيهات، الأول: أن يكون في الآية تقديمٌ وتأخير، والثاني: أن تجعل قوله تعالى: ﴿**من آمنَ بالله واليوم الآخر**﴾ خبرًا للصابئين والنصارى، وتقدّر لـ ﴿**الذين آمنوا والذين هادوا**﴾ خبرًا آخر، مثل الذي أظهرته للصابئين. والثالث: أنّ (أن) بمعنى نعم، فلا تكون عاملة، الرابع: أنّه معطوف على الضمير في (هادوا)، والخامس: إنّما رُفع (الصابئون) لأنّه جاء على لغة بني الحارث، الذين يجعلون الجمع بالواو على كل حال، وهو بعيد، والقول السابع: أن يجعل النون حرف الإعراب[٤١].

وهذه من مسائل الخلاف بين سيبويه والأخفش، فكلّ ما ورد مثل الآية فهو عند سيبويه على التقديم والتأخير[٣٧]، بينما أجاز الأخفش الرفع على الابتداء[٣٨]، وهي من مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، واستدلّ الكوفيون على جواز الرفع بالنقل والقياس، النقل الآية المذكورة، وشواهد شعرية، وقول العرب: إنّك وزيدٌ ذاهبان، والقياس على أنّه يجوز العطف على الموضع قبل تمام الخبر مع لا النافية للجنس، وردّ ابن الأنباري هذه الحجج جميعها. ورجّح رأي سيبويه ومن تبعه: «لأنّنا لو قلنا: إنّك وزيدٌ ذاهبان، وجب أن يكون: زيد مرفوعًا بالابتداء، وجب أن يكون عاملاً في خبر زيد، وتكون إنّ عاملة في خبر الكاف، وقد اجتمعا في لفظ واحد، فلو قلنا: إنّه يجوز العطف قبل تمام الخبر لأدّى ذلك إلى أن يعمل في اسمٍ واحد عاملان، وذلك محال»[٣٩].

٤ - توكيد الضمير بالاسم:

لم يجز الفرّاء توكيد الضمير بالظاهر، بينما أجاز الكسائي ذلك، قال الفرّاء عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**ألا إنّ أولياء الله لا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتّقون**﴾ (٤٠)، الذين في موضع رفع: لأنّه نعتٌ جاء بعد خبر إنّ.. والنصب في كلّ ذلك جائز على الإتباع للاسم الأول وعلى تكرير إن.

وإنّما رفعت العرب النعوت إذا جاءت بعد الأفاعيل[٤١] في (إنّ) لأنهم رأوا الفعل مرفوعًا، فتوهّموا أنّ صاحبه مرفوعٌ في المعنى - لأنّهم لم يجدوا في تصريف المنصوب اسمًا منصوبًا وفعله مرفوع - فرفعوا النعت. وكان الكسائي يقول: جعلته - يعني النعت - تابعًا[٤٢] للاسم المضمر في الفعل، وهو خطأ وليس بجائز. لأنّ (الظريف) وما أشبهه أسماء ظاهرة. ولا يكون الظاهر نعتا لمكنّى إلاّ ما كان مثل: نفسه وأنفسهم، وأجمعين وكلّهم: لأنّ هذه إنّما تكون أطرافًا لأواخر الكلام. لا يُقال: مررت بأجمعين، كما يُقال: مررت بالظريف. وإن شئت جعلت قوله: ﴿**الذين آمنوا وكانوا يتقون**﴾، رفعًا»[٤٣].

قال النحاة الذين تناولوا إعراب القرآن: (الذين) في موضع نصب على أنّه بدل من أولياء، أو أنّه منصوب على: أعني[٤٤]، أو أنّه بدل من الهاء والميم في عليهم[٤٥]. وقال النحّاس: «قال الكسائي: يكون النعت تابعًا للمضمر في الفعل. قال الفرّاء: هذا خطأ: لأنّ المضمر لا ينعت بالمظهر»، وقال بعد ذلك: «يجوز أن يكون الكسائي أراد أنّ هذا الذي يكون نعتًا تابعًا للمضمر كما يقول البصريون بدل: لأنّ الكوفيّين لا يأتون بمثل هذه اللفظة، أعني البدل»[٤٦]. فيقول: لو أراد الكسائي بالنعت البدل كما يقول النحّاس فليس من المعقول أن يردّ عليه الفرّاء: لأنّ إبدال الظاهر من ضمير الغائب جائزٌ عند النحاة عند أَمْنِ اللبس، أمّا إبدال الظاهر من ضمير المتكلّم والمخاطب ففيه خلافٌ بين النّحاة، وقد تطرّقنا إلى هذه المسألة[٤٧].

٥ - (إلاّ) مع الجحد والاستفهام:

الكسائي يجعل (إلاّ) مع الجحد والاستفهام بمنزلة غير على الأغلب، وعند الفرّاء ليس في كل المواضع، قال الفرّاء عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وما أرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إلاّ رجالاً**﴾ ثمّ قال: ﴿**بالبيّنات والزُبُر**﴾[٤٨] «بعد إلاّ وصلة ما قبل إلا لا تتأخر بعد إلاّ، وذلك جائزٌ على كلامين. فمن ذلك أن تقول: ما ضرب زيدًا إلاّ أخوك، وما مرّ بزيدٍ إلاّ أخوك، فإن قلت: ما ضرب إلاّ أخوك زيدًا أو ما مرّ إلاّ أخوك بزيدٍ، فإنّه على كلامين: ما مرّ إلاّ أخوك ثمّ تقول: مرّ بزيد، ومثله قول الأعشى:

وليس مجيرًا أنْ أتى الحيّ خائفٌ
ولا قائلاً إلاّ هو المتعيّبا

فلو كان على كلمة واحدة كان خطأ: لأنّ المتعيّب من صلة القائل فأخّره ونوى كلامين فجاز ذلك...

ورأيت الكسائي يجعل (إلا) مع الجحد والاستفهام بمنزلة غير، فينصب ما أشبه هذا على كلمةٍ واحدة، واحتجّ بقول الشاعر:

فلم يدرِ إلاّ الله ما هيجت لنا
أهلة أناء الديار وشامها

ولا حجّة له في ذلك؛ لأنّ (ما) في موضع أيٍّ منها فعل مضمر على كلامين. ولكنّه حسنٌ قوله، يقول الله عزّ وجلّ: ﴿**لو كانَ فيهما آلهةٌ إلاّ اللهُ لفسدتا**﴾[٥٣]، فقال: لا أجد المعنى إلاّ لو كان فيهما آلهة غير الله لفسدتا، واحتجّ بقول الشاعر:

أبني لبيني لستم بيد
إلاّ يد ليست لها عضد

فقال: لو كان المعنى إلاّ كان الكلام فاسدًا في هذا، لأنّي لا أقدر في هذا البيت على إعادة خافض بضمير، وقد ذهب ها هنا مذهبًا»[٥٤]. وقال في موضع آخر: إنّ الكسائي أنزل إلاّ مع الجحود بمنزلة غير[٥٥].

قال الطبري: إن قال كيف قال: ﴿**بالبينات والزبر**﴾، وما الجالب لهذه الباء؟ فإن قلت: جالبها: أرسلنا، وهي من صلته، فهل يجوز أن تكون صلة ما قبل إلاّ بعدها؟ وإذا قلت: جالبها غير ذلك فما هو؟ وأين؟ قال بعض أهل العربية: الباء من صلة أرسلنا، وقال: الا في هذا الموضع ومع الجحد والاستفهام في كلّ موضع بمعنى غير، قال الشاعر:

أبني لبيني...

ويقول – أي بعض أهل العربية – لو كانت (إلاّ) بغير معنى (غير) لفسد الكلام: لأنّ الذي خفض (الباء) قبل إلاّ لا يقدر على إعادته بعد إلاّ[٥٦].

وقال القرطبي: قيل (بالبيّنات) متعلق (بأرسلنا)، وفي الكلام تقديمٌ وتأخير، أي: ما أرسلنا من قبلك بالبيّنات والزبر إلاّ رجالاً، أي غير رجال، فإلاّ بمعنى غير كقوله: لا إله إلاّ الله[٥٧]. ورجّح أبو حيّان رأيَ الفرّاء، فكأنّه قيل: بمَ أرسلوا، قالوا: أرسلناهم بالبيّنات والزبر فيكون على كلامين[٥٨].

٦ - تقديم المنصوب على جواب الشرط: إن تأتني زيدا تضرب:

ذهب الفرّاء إلى أنّه لا يجوز تقديم مرفوع أو منصوب على جواب الشرط، بينما أجاز الكسائي تقديم المنصوب على الجواب، قال الفرّاء عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وإنْ أحدٌ منَ المشركينَ استجارَكَ**﴾[٥٩]: «... ومن فرّق بين الجازم وما جزم بمرفوع أو منصوب لم يفرّق بين جواب الجزاء وبين ما ينصب بتقدمة المنصوب أو المرفوع، تقول: إنْ يقم عبدالله أبوه، ولا يجوز أبوه يقم، ولا أن تجعل منصوبًا بجواب الجزاء. فخطأٌ أن تقول: إنْ تأتني زيدًا تضرب، وكان الكسائي يجيز تقدمة النصب في جواب الجزاء، ولا يجوّز تقدمة المرفوع، ويحتجّ بأنّ الفعل إذا كان للأوّل عاد في الفعل راجع ذكر الأول، فلم يستقم إلغاء الأول. وأجازه في النصب: لأنّ المنصوب لم يعد ذكره فيما نصبه، فقال: كأنّ المنصوب لم يكن في الكلام. وليس ذلك كما قال: لأنّ الجزاء له جوابٌ بالفاء. فإن لم يستقبل بالفاء استقبل بجزمٍ مثله، ولم يلقَ باسم إلاّ أن يضمر في ذلك الاسم الفاء. فإذا أضمرت الفاء ارتفع الجواب في منصوب الأسماء ومرفوعها لا غير، واحتجّ بقول الشاعر[٦٠].

وللخيل أيّامٌ فمن يصطبر لها
ويعرف لها أيّامها الخير تعقب

فجعل الخير منصوبًا بتعقّب، والخير في هذا الموضع نعت للأيّام، كأنّه قال: ويعرف لها أيّامها الصالحة تعقب. فلو أراد أن يجعل الخير منصوبًا بـ (تعقب) لرفع (تعقب): لأنّه يريد: فالخير تعقبه»[٦١].

وذهب الأخفش مذهب الكسائي، قال أبو حيّان: إنّ الأخفش أجاز: إن تزرنا خيرًا تصب[٦٢].

ورأي الفرّاء أصوب: لأنّه إذا تقدّم اسمٌ منصوب على الجواب تصبح جملة الجواب جملة اسمية يجب اقترانها بالفاء، ويرفع الفعل كما قال الفرّاء.

٧ - (ما) التي تلي نعم وبئس:

يرى الفرّاء أنَّ (ما) التي تلي نعم وبئس اسم موصول في محل رفع فاعل، بينما يرى الكسائي أنّها نكرة في محل نصب على التمييز، قال الفرّاء عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**بِئْسَمَا اشْتَرَوا بِهِ أَنْفُسَهُم أَنْ يَكْفُرُوا**﴾[٥٩]: «(أن يكفروا) في موضع خفضٍ ورفع، فأمّا الخفض فأن تردّه على الهاء التي في (به) على التكرير على كلامين، ولا يجوز أن يكون رفعًا على قولك: بئس الرجل عبدالله. وكان الكسائي يقول ذلك.. ولا يصلح أن تولي نعم وبئس (الذي) ولا (من) ولا (ما) إلاّ أن تنوي بهما الاكتفاء دون أن يأتي بعد ذلك اسمٌ مرفوع، من ذلك قولك: بئسما صنعت، فهذه مكتفية، وساء ما صنعت، ولا يجوز: ساء ما صنيعك. وقد أجازه الكسائي في كتابه على هذا المذهب. قال الفرّاء: «ولا نعرف ما جهته»، وقال: «أرادت العرب أن تجعل (ما) بمنزلة الرجل حرفًا تامًّا، ثمّ أضمروا لصنعت (ما) كأنّه قال: بئسما ما صنعت، فهذا قوله، وأنا لا أجيزه»[٦٠].

فإذا كانت (ما) نكرة، فالجملة التي بعدها في محلّ نصبٍ على الصفة، وفاعل بئس مفسّر بما، و(أنْ يكفروا) هو المخصوص، هذا هو أحد قولي الكسائي، وقوله الآخر: إنّ (ما) موضعها نصبٌ على التمييز، وثمّ (ما) أخرى محذوفة موصولة هي المخصوص، فالجملة بعد المحذوفة صلة لها، فلا موضع لها من الإعراب، و(أن يكفروا) على هذا القول بدل، ويجوز أن يكون خبر مبتدأ محذوف[٦١].

قال مكّي القيسي: «وقال الكسائي الهاء في (به) تعود على (ما) المضمرة و(ما) الظاهرة موضعها نصب وهي نكرة، تقديره: بئس شيئا ما اشتروا به»[٦٢].

مذهب الفرّاء كمذهب سيبويه[٦٣] والمحقّقين، أي: إنّ (ما) معرفة تامّة، والمخصوص محذوف، والفعل صفة لها، والتقدير: نعم الشيء شيء صنعت. وذهب الأخفش[٦٤] مذهب الكسائي في أنّ (ما) نكرة منصوبة ولكنّ الفعل بعدها صفة لها والمخصوص محذوف.

وهناك أقوالٌ في (ما) أوصلها النحاة إلى عشرة أقوال[٦٥]. قال أبو جعفر النحّاس بعد أن ذكر بعض هذه الآراء: «أَبْيَنُ هذه الأقوال قول الأخفش، ونظيره ما حكي عن العرب: بئسما تزويج بلا مهر، ودققته دقًّا نعمًّا. وقول سيبويه حسن يجعل (ما) وحدها اسمًا لإبهامها، وسبيل نعم وبئس أن لا تدخلا على معرفة إلاّ للجنس»[٦٦].

٨ - عند حذف حرف الجر مع أنْ وأنَّ:

عند حذف حرف الجر مع (أنْ وأنَّ) تكون (أنْ وأنَّ) وما بعدهما في موضع نصبٍ عند الفرّاء، وعند الكسائي في موضع خفض. قال الفرّاء عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**فَلا جُنَاحَ عليهما أنْ يَتَراجعا**﴾[٦٧]: «يريد: فلا جناح عليهما في أنْ يتراجعا، (أنْ) في موضع نصب، وإذا نزعت الصفة[٦٨]، كأنّك قلت: فلا جُناحَ عليهما أنْ يتراجعا، وكان الكسائي يقول: موضعه خفض. قال الفرّاء: لا أعرف ذلك»[٦٩].

وقال أيضًا عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**سُبحانَهُ أنْ يكونَ لَهُ وَلَدٌ**﴾[٧٠]: «يصلح في أنّ من وعن فإذا التقيتا كانت (أنْ) في موضع نصب. وكان الكسائي يقول: هي في موضع خفض في كثيرٍ من أشباهها»[٧١].

وذهب أبو الحسن ابن كيسان مذهب الفرّاء[٧٢]، قال النحّاس: أمثال هذا في محلّ نصب، ثمّ حذف حرف الجر فتعدّى الفعل، وهذا مستتب أن تحذف حروف الجر مع (أنْ) لطول الاسم[٧٣].

وذكر الذين تناولوا إعراب القرآن: أنّ أشباه هذا منصوب بنزع الخافض[٧٤].

وهـذه مـن مسـائـل الخلاف بين سـيـبـويـه والأخفش[٧٥]، ذهب سيبويه إلى أنّه في محل نصب، وذهب الخليـل والأخـفش إلى أنّـه في محل جـر[٧٦]. ورجّح ابن مالك رأيَ الخليل والأخفش[٧٧]، واضطرب ابن عقيل في نسبة الآراء[٧٨]. وفي الكتاب نرى أنّ سيبويه أجاز الجرّ في موضع[٧٩]، وأجاز الوجهين في موضع آخر[٨٠].

ويقول محمد محيي الدين عبد الحميد: «فلمّا رأى سيبويه - رحمه الله - تكافؤ الأدلّة، وأنّ السماع ورد بالوجهين، ولا وجه لترجيح أحدهما على الآخر، جوز كلّ واحدٍ منهما»[٨١].

٩ - النصب على المدح:

تعترض العرب من صفات الواحد إذا تطاولت بـالمدح أو الـذم، فيرفـعـون إذا كـان الاسـم رفـعًـا، ويـنصـبـون بـعض المدح، فـكـأنّـهم يـنـوون إخـراج المنصوب بمدحٍ مجدّد غير متبع لأوّل الكلام، هذا ما ذهب إليه الفرّاء، بينما ذهب الكسائي إلى أنّ الممدوح لا ينصب إلاّ عند تمام الكلام، ولم يشترط الفرّاء هذا الشرط، قال الفرّاء عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**لكن الرّاسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أُنزل إليك وما أُنزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة**﴾[٨٢]، «إنّ نصب (المقيمين) على أنّه نعت للرّاسخين، فطال نعته، ونصب على ما فسرت لك... وقال فيه الكسائي (والمقيمين) موضعه خفض يُردّ على قوله: ﴿**وبما أُنزل إليك وما أُنزل من قبلك**﴾ ويـؤمـنـون بـالمقيمين الصلاة هم والمؤتون الزكاة. قال: هو بمنزلة قوله: ﴿**يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين**﴾[٨٣]، وكان النحويّون يقولون: المقيمين، مـردودة عـلـى: ﴿**بما أُنـزل إلـيك ومـا أُنـزل مـن قبلك**﴾ - إلى المقيمين - وبعضهم: لكن الراسخون في العلم منهم، ومن المقيمين. وبعضهم: من قبلك ومن قبل المقيمين، وإنّما امتنع من مذهب المدح - يعني الكسـائـي - الـذي فسّرت لك: لأنّـه قـال: لا يـنـصب الممدوح إلاّ عند تمام الكلام، ولم يتمم الكلام في سـورة الـنـسـاء. ألا تـرى أنّـك حين قـلـت: (لـكـن الراسخون في العلم منهم) إلى قوله: ﴿**والمقيمين**﴾ و﴿**المؤتون**﴾، كأنّك منتظر لخبره، وخبره في قوله: ﴿**أولئك سنؤتيهم أجرًا عظيمًا**﴾، والكلام أكثره على وصـف الكسـائـي. ولكنّ العرب إذا تطاولت الصفة جعلوا الكلام في النّاقص وفي التّام كالواحد، ألا ترى أنّهم قالوا في الشعر:

حـتّـى إذا قـمـلـت بـطـونـكـم
ورأيـتـم أبـنـاءكـم شـبـوا
وقـلـبـتـم ظـهـر المِجَـنِّ لـنـا
إنَّ الـلـئـيـمَ الـعـاجـز الخب

فجعل جواب (حتى إذا) بالواو، وكان ينبغي ألاّ يكون واوًا، فاجتزىء بالاتباع ولا خبر بعد ذلك، وهذا أشدّ ممّا وصفت لك»[٨٤].

وقد أبعد مكّي القيسي رأي الكسائي (المقيمين) معطوفٌ على ﴿**بما أُنزلَ إليك**﴾ فقال: «وهو بعيد، لأنّه يصير المعنى: يؤمنون بما أُنزل إليك وبالمقيمين الصلاة. وإنّما يجوز أن تجعل المقيمين الصلاة هم الملائكة فتخبر عن الراسخين في العلم وعن المؤمنين وبما أنزل الله على محمد ويؤمنون بالملائكة الذين من صفتهم إقامة الصلاة لقوله[٨٥] ﴿**يسبّحون الليل والنهار لا يفتُرون**﴾»[٨٦].

وأورد القيسي آراء أخرى، فقال بعد أن ذكر رأيَ الكسائي وأبعده: «وقيل: المقيمين معطوفٌ على الكاف في (قبلك) أي: ومن قبل المقيمين الصلاة، وهو بعيد؛ لأنّه عطف ظاهر على مضمر مخفوض، وقيل: هو معطوفٌ على الهاء والميم في (فهم)، وكلا القولين فيه عطف ظاهر على مضمر مخفوض. وقيل: هو عطفٌ على (قبل) كأنّه قال: وقبل المقيمين، ثمّ حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه. ومن جعل المقيمين نصبَ

على المدح، جعل خبر الراسخين (يؤمنون)، فإن جعل الخبر (أولئك سنؤتيهم) لم يجز نصب المقيمين على المدح؛ لأنَّ المدح لا يكون إلاَّ بعد تمام الكلام»[87].

من هذا نستنتج أنَّ القيسي ذهب مذهب الكسائي في أنَّ النصب على المدح لا يكون إلاَّ بعد تمام الكلام، لكنّه لم يرتضِ خفض (المقيمين) على أساس أنّه معطوفٌ على (ما) في قوله: بما أنزل إليك.

١٠ - مالك، مالنا، مالكم:

عندما يأتي فعل مضارع بعد (مالك، مالنا..) فهو محمولٌ على المعنى عند الفرّاء: أي: بمعنى ما منعك[88]، فأدخلت (أن) في (مالك) إذا وافق معناها معنى المنع، وعند الكسائي: هناك حرف جرٍّ محذوف، والتقدير: مالك في أن. قال الفرّاء عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وما لنا ألاّ نقاتل**﴾[89]: «جاءت أن في موضع وأسقطت من آخر... فمن ألقى (أن) فالكلمة على جهة العربية التي لا علّة فيها، والفعل في موضع نصب... وأمّا إذا قيل (إنّ) فإنّه ممّا ذهب إلى المعنى الذي يحتمل دخول (أن) ألا ترى أنَّ قولك للرجل: مالك لا تصلّي في الجماعة؟ بمعنى ما منعك أن تصلّي، فادخل (أن) في (مالك): إذ وافق معناها معنى المنع. والدليل على ذلك قول الله عزّ وجلّ: ﴿**ما منعَكَ ألاّ تسْجُدَ إذْ أمرْتُك**﴾[90]، وفي موضعٍ آخر: ﴿**مالكَ ألاّ تكون مع الساجدين**﴾[91]... وقال الكسائي في إدخال (أن): «هو بمنزلة قوله (مالكم في ألا تقاتلوا)، ولو كان ذلك على ما قال لجاز في الكلام أن تقول: مالك إن قمت. ومالك أنّك قائم: لأنّك تقول: في قيامك ماضيا ومستقبلاً، وذلك غير جائز: لأنَّ المنع إنّما يأتي بالاستقبال. تقول: منعتك أن تقوم، ولا تقول: منعتك إن قمت. فلذلك جاءت في (مالك) في المستقبل، ولم تأت في دائم[91] ولا ماض. فذلك شاهدٌ على اتفاق معنى مالك وما منعك»[92].

وهناك رأيٌ آخر نسبه الفرّاء إلى بعض النحويين هو: أنّ هناك واوا محذوفة، والتقدير: مالك ولأن تذهب إلى فلان، ولكنه ردَّ هذا الرأي أيضًا[94]. وذهب الأخفش إلى أنّ (أن) زائدة وهي عاملة كما تقول: ما أتاني من أحد، فأعمل (من) وهي زائدة[95].

ومن النحاة الذين ذهبوا مذهب الكسائي، أي: هناك حرف جر محذوف، أبو البركات الأنباري[96] والطبري[97] والعكبري[98].

١١ - حركة ياء المتكلم عند ملاقاتها ألفا مهموزة:

آثر الفرّاء تسكين ياء المتكلم عند ملاقاتها ألفًا مهموزة، أمّا الكسائي فإنّه آثر الفتح. قال الفرّاء عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**اذكرو نعمتي التي أنعمت عليكم**﴾[99]: «وأمّا نصب الياء من (نعمتي) فإنّ كل ياء كانت من المتكلّم ففيه لغتان الإرسال[100] والسكون، والفتح، فإذا لقيتها ألف ولام اختارت العرب اللغة التي حرّكت فيها الياء وكرهوا الأخرى، فإنّ اللام ساكنة فتسقط الياء عندها لسكونها، فاستقبحوا أن يقولوا: نعمتي التي فتكون كأنّها مخفوضة على غير إضافة... وزعم الكسائي أنّ العرب تستحب نصب الياء عند كلّ ألف مهموزة سوى الألف واللام، مثل قوله: ﴿**إنْ أجريَ إلاّ على الله**﴾، و﴿**إنّي أخاف الله**﴾، ولم أرَ ذلك عند العرب، رأيتهم يرسلون الياء، فيقولون: عنديْ أبوك، ولا يقولون: عنديَ أبوك، بتحريك الياء، إلاّ أن يتركوا الهمز فيجعلوا الفتحة في الياء في هذا ومثله.

وأمّا قوله: ليَ ألفان، وبيَ أخواك كفيلان، فإنّهم ينصبون في هذين لقلّتهما، فيقولون بيَ أخواك، وليَ ألفان: لقلّتهما، والقياس فيهما واحد وفيما قبلهما واحد»[101].

وتحريك الياء أكثر في كلام العرب، وإذا سكنت حذفت لالتقاء الساكنين[102]، وأجاز أبو حيّان الوجهين، ولكنّ القرّاء السبعة متفقون على الفتح[103].

قال النحّاس: «الأجود فتح الياء: لأنّ الياء اسم،

فعند تسكينها تجيء باسم على حرف واحد مسكن، وهذا إخلال، وحجّة من سكنها أنّ الياء معتمدٌ على ما قبله، وصار معه بمنزلة ما هو منه، والحركة تستثقل في الواو والياء، فلذلك أسكنت[104].

١٢ - ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾[105]:

ذهب الفرّاء إلى أنّ (هو) في الآية ضمير منفصل في محل رفع، بينما ذهب الكسائي إلى أنه ضمير الشأن، قال الفرّاء عند تفسيره للآية: «سألوا النبي ﷺ: ما ربّك؟ أيأكل أم يشرب؟ أَمْ مِنْ ذَهَبٍ أَمْ مِنْ فِضّة؟ فأنزل الله جلّ وعزّ: ﴿**قل هو الله أحد**﴾، ثمّ قالوا: فما هو؟ فقال: (أحد)، وهذا من صفاته: إنّه واحدٌ أحد، وإن كان نكرة. قال أبو عبدالله: يعني في اللفظ فإنّه مرفوعٌ بالاستئناف كقوله: ﴿**هذا بعلي شيخا**﴾[106].

وقد قال الكسائي فيه قولاً لا أراهُ شيئًا، قال: هو عماد[107] مثل قوله: ﴿**إِنَّهُ أَنَا اللهُ**﴾[108] فجعل (أحد) مرفوعًا بالله، وجعل هو بمنزلة الهاء، في أنّه، ولا يكون العماد مستأنفًا به حتى يكون قبله إنّ أو بعض أخواتها، أو كان أو الظن»[109].

وعدّ أبو حيّان (هو) في الآية ضمير الشأن والقصة، أي إنّه ذهب مذهب الكسائي[110]. وقيل في إعراب أحد: إنّه مرفوع على معنى هو أحد، وقيل إنّه بدل من لفظ الجلالة[111]. أو هو ضمير الأمر والشأن مبتدأ والجملة بعده مبتدأ وخبر في موضع خبر هو[112]. ورأي الفرّاء أصوب: لأنّ ضمير الشأن لا يقع في بداية الجملة حتى يكون قبله واحد من نواسخ الابتداء.

١٣ - ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[113]:

أجاز الفرّاء نصب (يكون) ورفعه، والكسائي لا يجيز الرفع. قال الفرّاء عند تفسيره للآية: «... وأمّا التي في النحل يعني الآية أعلاه فإنّها نصب. وكذلك التي في (يس): لأنّها مردودة[114] على فعل قد نصب بـ (أن)، وأكثر القرّاء على رفعهما. والرفع صواب، وذلك أنْ تجعلَ الكلامَ مكتفياً عند قوله: (إذا أردنا أن نقول له كن) فقد تمّ الكلام، ثمّ قال: فسيكون ما أراد الله، وإنّهُ لأحبّ الوجهين إليّ، وإن كان الكسائي لا يجيز الرفع فيهما ويذهب إلى النسق»[115].

قال مكّي القيسي: النصب هي قراءة ابن عامر والكسائي على أنّها معطوفة على ﴿**أن نقول**﴾، ووصف قراءة النصب بالحسن. ومن رفع فالتقدير: فهو يكون، وما بعد الفاء يستأنف، وأمّا النصب على الجواب ففيه بعد: لأنّ لفظه لفظ الأمر، ومعناه الإخبار عن قدرة الله: إذ ليس ثم مأمور وليس بأمر، ويبعد أيضًا لأنّنا لو قلنا: إن تخرج تخرج وإن تقم فتقوم لم يكن له معنى لاتفاق الفعلين والفاعلين، وكذلك ﴿**كن فيكون**﴾ لما اتفق لفظ الفعلين والفاعلان واحد لم يحسن أن يكون (فيكون) جوابًا للأول، والنصب على الجواب إنّما يجوز على بعد على التشبيه في (كن) بالأمر الصحيح على التشبيه بالفعلين المختلفين، وهذا بعيدٌ لفساد المعنى[116].

١٤ - ﴿ثلاث عورات لكم﴾[117]:

أثر الفرّاء رفع (ثلاث) في الآية، أمّا الكسائي فكان يقرأ بالنصب. قال الفرّاء عند تفسيره للآية: «نصبها عاصم والأعمش، ورفع غيرهما. والرفع في العربية أحبّ إلي، وكذا أقرأ. والكسائي يقرأ بالنصب: لأنّه قد فسّرها في المرّات وفيما بعدها، فكرهت أن تكون ثالثة، واخترت الرفع: لأنّ المعنى - والله أعلم - هذه الخصال وقت العورات، ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن. فمعها ضمير يرفع الثلاث، كأنّك قلت: هذه ثلاث خصال كما قال ﴿**سورة أنزلناها**﴾[118] هذه سورة...»[119].

فالرفع عند الفرّاء على أنّه خبر لمبتدأ محذوف، ونسب النحاس والقرطبي إلى الكسائي أنَّ الرفع عنده بالابتداء، والخبر عنده ما بعده[١٣٠]، ولم يقل بالعائد، وقال نصًّا بالابتداء[١٣١].

قال مكّي القيسي: من نصب ثلاثًا جعله بدلاً من قوله (ثلاث مرّات)، و(ثلاث مرّات) نصب على المصدر، وقيل: لأنّه في موضع المصدر وليس بمصدر على الحقيقة، وقيل: هو ظرف وتقديره: ثلاثة أوقات. فإذا كانت ظرفًا أبدلت منها ثلاث عورات على قراءة من نصب ﴿**ثلاث عورات**﴾، ولا يصحّ هذا البدل حتى يقدر محذوفًا مضافًا تقديره أوقات ثلاث عورات، فتبدل أوقات ثلاث عورات من (ثلاث مرات) وكلاهما ظرف فتبدل ظرفاً من ظرف، فيصح المعنى والإعراب. فأمّا من قرأ ﴿**ثلاث عورات**﴾ بالرفع فإنّه جعله خبر ابتداء محذوف تقديره: هذه ثلاث عورات، أي: هذه أوقات ثلاث عورات، ثمّ حذف المضاف اتساعًا»[١٣٢].

وأجاز العكبري في حالة النصب أن يكون منصوبًا على إضمار أعني»[١٣٣]. ●

●●●

الحواشي

١ – يعني بالصفة حرف الجر. ينظر: المصطلح النحوي عند الفرّاء في معاني القرآن: ٦٨.

٢ – ينظر: إعراب القرآن: ١٧١/١، وتفسير القرطبي: ٢٧٧/١.

٣ – سورة البقرة: ٤٨.

٤ – معاني القرآن: ١/ ٣١ – ٣٢.

٥ – إعراب القرآن: ١/ ١٧١.

٦ – ينظر: مجالس ثعلب: ٤٠٣.

٧ – ينظر: الإيضاح العضدي: ١٨٥، وإملاء ما منَّ به الرحمن: ١٦٤/٢، وشرح التصريح على التوضيح: ١٤٨/١، وحاشية الصبان: ٦٢/٣.

٨ – ينظر: الكتاب: ٣٨٦/١.

٩ – ينظر: معاني القرآن للأخفش: ١/ ٢٥٨ – ٢٦٠.

١٠ – ينظر: تفسير القرطبي: ٢٧٧/١، والبحر المحيط: ١٩٠/١.

١١ – معاني القرآن للأخفش: ٢٥٩/١.

١٢ – ينظر: ائتلاف النصرة في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة: ٨٣.

١٣ – سورة المائدة: ٧٣.

١٤ – يعني بالجحد النفي. ينظر: المصطلح النحوي عند الفرّاء في معاني القرآن: ١٢٤.

١٥ – معاني القرآن للفرّاء: ١/ ٣١٧ – ٣١٨.

١٦ – ينظر: مشكل إعراب القرآن: ٢٣٥/١، والبحر المحيط: ٣٣٦/١.

١٧ – ينظر: إملاء ما منَّ به الرحمن: ٢٢٣/١.

١٨ – ينظر: الخلاف بين سيبويه والأخفش، دراسة نحوية: ١٧٢.

١٩ – ينظر: الكتاب: ٢٢٥/٤، ٣٨/١.

٢٠ – ينظر: معاني القرآن للأخفش: ٢٧٢/١، ٤٦٤/٢.

٢١ – ينظر: شرح الرضي على الكافية: ٣٢٢/٢، وشرح جمل الزجاجي: ٤٨٨/١، والجامع الصغير: ١٣٥، والفوائد الضيائية: ٣٢١/٢.

٢٢ – ينظر: شرح ديوان عنترة: ١٨٣.

٢٣ – شرح القصائد السبع الطوال: ٢٩٦.

٢٤ – ينظر: إعراب القرآن المنسوب إلى الزجّاج: ٤١٩/٥، والبغداديات: ٥٤٣، وشرح الكافية الشافية: ٧٩٨/٢، والجنى الداني: ٣٢١.

٢٥ – ينظر: الإيضاح في شرح المفصل: ١٤٤/٢، وشرح الرضي على الكافية: ٣٢٣/٢.

٢٦ – اللباب: ٢٨٩ – ٢٩٠.

٢٧ – سورة المائدة: ٦٩.

٢٨ – أي إنّه مبنيّ. ينظر: المصطلح النحوي عند الفرّاء: ٧٣.

٢٩ – ضابىء بن حارث البرجمي. ينظر: الخزانة: ٣٢٣/٤.

٣٠ – يريد بالمكني: الضمير. ينظر: المصطلح النحوي عند الفرّاء: ٧٨.

٣١ – القائل هو بشر بن أبي خازم. ينظر: الديوان: ١٦٥.

٣٢ – سورة الأعراف: ١٥٦.

٣٣ – معاني القرآن : ١/ ٣١٠ – ٣١٢.

٣٤ – ينظر : مشكل إعراب القرآن: ٢٣٢/١.

٣٥ – ينظر: المصدر نفسه: ٢٣٢/١، وإملاء ما منّ به الرحمن: ٢٢٢/١، والبيان: ١/ ٣٠٠.

٣٦ – ينظر : إعراب القرآن: ١/ ٥٠٩ – ٥١٠، ومشكل إعراب القرآن: ٢٣٢/١، وإملاء ما منّ به الرحمن: ٢٢٢/١، وتفسير القرطبي: ٢٤٦/٦، والبحر المحيط: ٥٣١/٣.

٣٧ – ينظر : الكتاب : ١٥٥/٢ – ١٥٦.

٣٨ – ينظر : معاني القرآن للأخفش: ٤٧٤/٢.

٣٩ – الإنصاف : ١٨٧/١.

٤٠ – سورة يونس : ٦٢ – ٦٣.

٤١ – يريد بالفعل والأفاعيل: خبر إنّ، ينظر: المصطلح النحوي: ٥٨.

٤٢ – أي : توكيداً.

٤٣ – معاني القرآن للفرّاء : ١/ ٤٧٠ – ٤٧١.

٤٤ – ينظر : إعراب القرآن: ٤١٦/٢، ومشكل إعراب القرآن: ٣٤٨/١، وإملاء ما منّ به الرحمن: ٣٠/٢.

٤٥ – ينظر : إملاء ما منّ به الرحمن: ٣٠/٢.

٤٦ – إعراب القرآن : ٦٦/٢.

٤٧ – ينظر : الخلاف بين سيبويه والأخفش، دراسة نحوية: ٤٦ – ٥٧.

٤٨ – سورة النحل : ٤٣ – ٤٤.

٤٩ – سورة الأنبياء : ٢٢.

٥٠ – معاني القرآن للفرّاء : ٢/ ١٠٠ – ١٠١.

٥١ – ينظر : المصدر السابق نفسه : ٣١٧/١.

٥٢ – ينظر : تفسير الطبري : ٧٥/١٤.

٥٣ – ينظر : تفسير القرطبي: ١٠٨/١٠.

٥٤ – ينظر : البحر المحيط : ٤٩٤/٥.

٥٥ – سورة التوبة : ٦.

٥٦ – هو طفيل الغنوي، ينظر: الخزانة: ٦٤٢/٣.

٥٧ – معاني القرآن : ١/ ٤٢٢ – ٤٢٣.

٥٨ – ينظر : الارتشاف : ٥٥٧/٢.

٥٩ – سورة البقرة : ٩٠.

٦٠ – معاني القرآن للفرّاء : ١/ ٥٦ – ٥٧.

٦١ – ينظر : البحر المحيط: ٣٠٥/١.

٦٢ – مشكل إعراب القرآن: ١٠٤/١.

٦٣ – ينظر : الكتاب : ١٨٦/٣.

٦٤ – ينظر معاني القرآن للأخفش: ٣٢٢/١.

٦٥ – ينظر : الارتشاف: ١٧/٣ – ١٨، والبحر المحيط: ١/ ٣٠٤ – ٣٠٥، وشرح الأشموني: ٣٥/٣ – ٣٦.

٦٦ – إعراب القرآن : ١٩٧/١.

٦٧ – سورة البقرة : ٢٢٠.

٦٨ – يعني بالنزع : الحذف، ينظر: المصطلح النحوي عند الفرّاء: ٢٥.

٦٩ – معاني القرآن للفرّاء : ١٤٨/١.

٧٠ – سورة النساء : ١٧١.

٧١ – معاني القرآن : ٢٩٦/١.

٧٢ – ينظر : شرح القصائد التسع المشهورات: ٤٤٩/١.

٧٣ – ينظر : المصدر السابق نفسه: ٦٣٠/٢.

٧٤ – ينظر : البيان : ٢٨٠/١، ومشكل إعراب القرآن: ٢١٥/١.

٧٥ – ينظر : الخلاف بين سيبويه والأخفش.

٧٦ – ينظر : شرح الكافية الشافية: ٦٢٤/٢.

٧٧ – ينظر : المصدر السابق نفسه: ٦٣٤/٢.

٧٨ – ينظر : شرح ابن عقيل: ٥٤٠/١.

٧٩ – ينظر : الكتاب : ٢٩/٣.

٨٠ – ينظر : المصدر السابق نفسه: ١٢٨/٣.

٨١ – شرح ابن عقيل: ٥١٤/١، الهامش رقم٢.

٨٢ – سورة النساء : ١٦٢.

٨٣ – سورة التوبة : ٦١.

٨٤ – معاني القرآن : ١/ ١٠٦ – ١٠٧.

٨٥ – سورة الأنبياء : ٢٠.

٨٦ – مشكل إعراب القرآن : ٢١٢/١.

٨٧ – المصدر السابق نفسه : ٢١٢/١.

٨٨ – ينظر : إعراب القرآن: ٢٧٧/١، وتفسير القرطبي: ٢٤٤/٣.

٨٩ – سورة البقرة : ٢٤٦.

٩٠ – سورة الأعراف : ١٢.

٩١ – سورة الحجر : ٣٢.

٩٢ – يعني بالدائم : اسم الفاعل، ينظر: المصطلح النحوي عند الفرّاء: ٨٤.

٩٣ – معاني القرآن للفرّاء: ١٦٣/١ – ١٦٥.

٩٤ – ينظر : المصدر السابق نفسه: ١٦٥/١.

٩٥ – معاني القرآن للفرّاء: ٢٧٧/١.

٩٦ – ينظر : البيان : ١٦٥/١.

٩٧ – ينظر : تفسير الطبري: ٣٧٦/٢.

٩٨ – ينظر : إملاء ما منَّ به الرحمن: ١٠٣/١.

٩٩ – سورة البقرة : ٤٠.

١٠٠ – يعني بالإرسال: إطلاق الياء وتسكينها، ينظر: المصطلح النحوي عند الفرّاء: ١٥٠.

١٠١ – معاني القرآن للفرّاء: ٢٩/١ – ٣٠.

١٠٢ – ينظر : إعراب القرآن: ١٦٧/١.

١٠٣ – ينظر : البحر المحيط: ١٧٤/١.

١٠٤ – ينظر : شرح القصائد التسع المشهورات: ٥٢٢/٢.

١٠٥ – سورة الإخلاص : ١.

١٠٦ – سورة هود : ٧٣.

١٠٧ – أي ضمير الشأن، ينظر: المصطلح النحوي عند الفرّاء: ٨٠.

١٠٨ – سورة النمل : ٩.

١٠٩ – معاني القرآن : ٢٩٩/٣.

١١٠ – ينظر : الارتشاف : ٤٨٥/١.

١١١ – ينظر : تفسير القرطبي: ٢٤٤/٢٠، والبحر المحيط: ٥٢٨/٨.

١١٢ – ينظر : البحر المحيط: ٥٢٨/٨.

١١٣ – سورة النحل : ٤٠.

١١٤ – يعني بالرد : العطف، ينظر: المصطلح النحوي عند الفرّاء: ٨٩.

١١٥ – معاني القرآن للفرّاء : ٧٥/١.

١١٦ – ينظر : مشكل إعراب القرآن: ٤١٨ – ٤١٩.

١١٧ – سورة النور : ٥٨.

١١٨ – سورة النور : ١.

١١٩ – معاني القرآن : ٢٦٠/٢.

١٢٠ – ينظر : إعراب القرآن: ٤٥٣/٢، وتفسير القرطبي: ١٢٥/١٨.

١٢١ – ينظر : إعراب القرآن: ٤٥٣/٢.

١٢٢ – مشكل إعراب القرآن: ٢/ ٥١٥ – ٥١٦.

١٢٣ – ينظر : إملاء ما منَّ به الرحمن: ١٥٩/٢.

المصادر والمراجع

- **ائتلاف النصرة في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة**، للشرجي الزبيدي، عبد اللطيف بن أبي بكر، تح. طارق الجنابي، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
- **ارتشاف الضرب من لسان العرب**، لأبي حيّان الأندلسي، تح. د. مصطفى أحمد النماس، ط١، مطبعة المدني، القاهرة، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- **إعراب القرآن**، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس، تح. د. زهير غازي زاهد، مطبعة العاني، بغداد، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.
- **إعراب القرآن المنسوب إلى الزجّاج**، تح. ابراهيم الأبياري، المؤسسة المصرية العامّة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م.
- **إملاء ما منّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات**، لأبي البقاء العكبري، تح. ابراهيم عطوة، ط٢، مطبعة الحلبي، مصر، ١٩٦٩.
- **الإيضاح العضدي**، لأبي علي الحسن بن أحمد النحوي، تح. د. حسن شاذلي فرهود، ط١، مطبعة دار التأليف، مصر، ١٣٨٣هـ/١٩٦٩م.
- **الإيضاح في شرح المفصل**، لأبي عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب النحوي، تح. موسى بناي العليلي، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٨٢م.
- **البحر المحيط والتفسير الكبير**، لأبي حيّان الأندلسي، ط١، مطبعة السعادة، مصر.
- **البيان في غريب إعراب القرآن**، لأبي البركات عبدالرحمن ابن محمد بن أبي سعيد الأنباري، تح. د. طه عبد الحميد طه، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
- **جامع البيان في تفسير القرآن**، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، ط٢، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٢م.
- **الجامع الصغير في النحو**، لأبي محمد عبدالله بن يوسف ابن هشام الأنصاري، تح. أحمد محمود الهرميل، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
- **الجامع لأحكام القرآن**، لأبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ط٣، صححه أبو إسحاق ابراهيم اطفيش وآخرون، دار القلم، ١٩٦٧م.
- **الجنى الداني في حروف المعاني**، لحسن بن قاسم المرادي، تح. طه محسن، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر، ط١، جامعة الموصل، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.

- **حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك**، لأبي العرفان محمد بن علي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، لعمر بن عبدالقادر البغدادي، تح. عبدالسلام محمد هارون، ط٢، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- **ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي**، تح. د. عزة حسن، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.
- **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، لابن عقيل، ط١٤، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٦٥م.
- **شرح الأشموني على ألفية ابن مالك**، للأشموني مطبوع مع حاشية الصبان، دار إحياء الكتب العربية، مصطفى البابي الحلبي وشركاه.
- **شرح التصريح على التوضيح على ألفية ابن مالك**، لخالد عبدالله الأزهري، دار إحياء الكتب العربية، مصطفى البابي الحلبي وشركاه.
- **شرح جمل الزجّاجي، لابن عصفور الإشبيلي**، تح. د. صاحب أبو جناح، ط١، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بغداد، ١٩٨٠م.
- **شرح ديوان عنترة بن شدّاد**، تقديم وتعليق سيف الدين الكاتب وأحمد عصام الكاتب، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
- **شرح الرضي على الكافية**، لرضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **شرح القصائد التسع المشهورات**، لأبي جعفر أحمد بن محمد النحاس، تح. أحمد خطاب، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٣م.
- **شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات**، لأبي بكر محمد ابن القاسم الأنباري، تح. عبدالسلام محمد هارون، دار المعارف، مصر، ١٩٦٣م.
- **شرح الكافية الشافية**، لأبي عبدالله محمد بن عبدالله بن مالك، تح. د. عبدالمنعم أحمد هريدي، ط١، دار المأمون، السعودية، ١٤٢٠هـ/ ١٩٨٢م.
- **الفوائد الضيائية شرح كافية ابن الحاجب**، لنورالدين عبدالرحمن الجامي، تح. ودراسة د. أسامة طه الرفاعي، ط١، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بغداد، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- **الكتاب**، لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تح. وشرح عبدالسلام محمد هارون، عالم الكتب، بيروت، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٦م.
- **مجالس ثعلب**، لأبي العباس أحمد بن يحيى، تح. وشرح عبدالسلام محمد هارون، ط٢، دار المعارف، مصر، ١٩٦٠م.
- **المسائل المشكلة المعروفة بالبغداديات**، لأبي علي الحسن ابن أحمد النحوي، تح. ودراسة صلاح الدين عبدالله السنكاوي، مطبعة العاني، بغداد.
- **مشكل إعراب القرآن**، لمكّي بن أبي طالب القيسي، تح. د. حاتم صالح الضامن، وزارة الإعلام، بغداد، ١٩٧٥م.
- **معاني القرآن، لأبي زكريا يحيى بن زياد الفرّاء**، تح. محمد علي النجار، وأحمد يوسف نجاتي، عالم الكتب، بيروت، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م.
- **معاني القرآن**، لسعيد بن مسعدة (الأخفش) البلخي المجاشعي، تح. د. فائز فارس، ط١، المطبعة العصرية، الكويت، ١٤٠٠هـ/١٩٧٩م.
- **معاني القرآن**، لسعيد بن مسعدة (الأخفش) البلخي المجاشعي، تحليل د. عبد الأمير محمد أمين الورد، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

المطبوعة على الآلة الكاتبة

- **الخلاف بين سيبويه والأخفش، دراسة نحوية**، حسن أسعد محمد، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى مجلس كلية الآداب، جامعة الموصل، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
- **اللباب في علل البناء والإعراب**، لأبي البقاء العكبري، دراسة وتحقيق خليل بنيان الحسون، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.
- **المصطلح النحوي عند الفرّاء في معاني القرآن**، لحسن أسعد محمد، رسالة ماجستير مقدمة إلى مجلس كلية الآداب، جامعة الموصل، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

ملاحظات حول انتشار الثقافة العربية الإسلامية في أفريقية جنوب الصحراء

الدكتورة / صباح الشيخلي
كلية الآداب - قسم التاريخ
جامعة بغداد
العراق

شكّل ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي موقفًا إنسانيًا غاية في الأهمية ، فقد كان لمبادئه العادلة وتطبيقاته السياسيّة والاجتماعيّة الأثر الفعّال في انتشاره خلال مدّة قياسية بين الشعوب والأمم التي وصل إليها. وقد استطاع معتنقوه بفضل إيمانهم العميق بمبادئه أن يوسّعوا رقعة انتشاره. فالإسلام بوصفه نظامًا عالميًا كان ينشد دائمًا أن يحتضن البشرية جمعاء. وبمقدرته الهائلة هذه استطاع أن يعيش وينمو وينتشر في جميع المجتمعات ، التي وصل إليها ، فطوّرها ، وطوّر ثقافتها بشكلٍ عام.

يقول الكاتب الإنكليزي سبنسر ترمنجهام ، المهتم بدراسة الإسلام في أفريقية جنوب الصحراء:

«الإسلام دينٌ عالميّ ، ونظام ثقافة ، يتجه دائمًا إلى الانتشار بين الشعوب لهدايتها إلى طريق الحق على تعدّد أنواعها وتباينها.

وباستجابة موقفه لتحدّي العوامل الجغرافية المحليّة والاختلافات العنصرية للقوى الاجتماعية والسياسية، وفّق الإسلام في إبداع ثقافات، تتخذ جميعها طابعا إسلاميًا مميزًا»(١).

فالإسلام إذا دينٌ عالميّ نبت في ظلاله نظام ثقافي إنساني شامل فريد عند برمنجهام، وهي وجهة نظر صحيحة.

فرحّالة مثل ابن بطوطة، رحل في أقطار الدولة العربية الإسلامية الواسعة في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، لم يشعر في يومٍ ما أنّه انتقل إلى عالم غريب عنه، على الرغم من الاختلافات الاقليمية بين بعض البلاد وبعضها. وسبب هذا التشابه يعود إلى أنّ الشريعة الاسلامية طوّعت لإرادتها الشرائع كلّها، ومهّدت الحياة،

فأبرزت الثقافة العربية الإسلامية بشخصية فذّة، وزوّدتها بنسغ الحياة الدائمة. ولكن يجب أن لا ننسى طبيعة أيّ شعبٍ وثقافته وظروفه الإقليمية، فهي العوامل التي أثّرت في صيرورة حضارته وثقافته الإسلامية، وكان من بينها مناطق أفريقية جنوب الصحراء، التي سمّاها أجدادُنا العرب باسم بلاد السودان[٢]. وهي الأرض التي يسكنها أصحاب البشرة السوداء[٣].

إنَّ الحكم على نشأة الثقافة يكمن في فهم العلاقة بين العرب المسلمين وبين سكّان البلاد السودانيين. فبينما كانت الثقافة الإفريقية العامل السلبي بين الاثنين، جلب الإسلام معه عنصر التماسك، فكان العنصر الغالب دائمًا.

لقد تغلغلت الثقافة العربية الإسلامية المميّزة في المجتمعات السودانية بصورة هادئة وتدريجية، فبعد أن اعتنق أهل بلاد السودان الإسلام تغيّرت مجتمعاتهم، وتفاعلت ثقافتهم مع ثقافة العرب المسلمين. وإنَّ انتشار الإسلام بطرقٍ سلمية دون المساس بمشاعر الشعوب السودانية يوضّح لنا نجاح العرب في تعزيز الحضارة الإسلامية، والثقافة العربية الإسلامية في تلك البلاد. ولا بُدَّ من القول إنَّ خلوّ الإسلام من أيّ نزعة عنصرية أو تميّزٍ طبقي كان عاملاً مهمًّا ساعد على انتشار ثقافته.

مراحل انتشار الثقافة العربية الإسلامية جنوب الصحراء

إذا كان لا بُدَّ لنا من أن نميّز مراحل تطوّر الثقافة العربية الإسلامية جنوب الصحراء فعلينا أن نقول إنها تُصنّفُ إلى ثلاث مراحل:

١ - مرحلة التثقيف

وهي مرحلة نشر الثقافة العربية الإسلامية، على يد العرب المسلمين، الذين وصلوا إلى بلاد السودان من مهاجرين وتجّار وعلماء، التي بدأت منذ القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، واستمرت عدّة قرون.

تميّزت هذه المرحلة بأنّها مرحلة نشر الإسلام عقيدةً وطريقة حياة في المجتمعات السودانية. وكانت أدوات الإسلام ووسائل إيصاله ونشره في بلاد السودان في هذه المرحلة متنوّعة تمثّلت في:

الجهد العربي العسكري للقادة العرب المسلمين الأوائل، كعقبة بن نافع الفهري، الذي قاد كتائب الجيش العربي الإسلامي عبر صحراء ودان وفزان إلى مدينة زويلة (عاصمة فزان) على حدود السودان الأوسط في عام ٢٢هـ/ ٦٤٣م، وإلى مناطق كوار في السودان الأوسط، (تقع حاليًا على التخوم التشادية الليبية)[٤]، كما ارتبط اسم هذا القائد بمناطق الصحراء الغربية، فقد وصل عقبة وجنده إلى وادي درعة (الحافات الشمالية للصحراء الغربية)[٥]، وتبعه موسى بن نصير في حملة إلى وادي درعة، حيث قبائل صنهاجة الصحراء أيضًا.

وحَريٌّ بالقول إنَّ الجهد العسكري المبكِّر للعرب المسلمين في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي قد فتح الطريق أمام العرب المسلمين للوصول إلى مناطق إلى بلاد السودان في القرون التالية. ومن الحملات الأولى التي قادها العرب المسلمون إلى تلك البلاد الحملة التي أرسلها الوالي الأموي عبيدالله ابن الحجاب بقيادة حبيب بن عبدالله الفهري - حفيد عقبة بن نافع - وذلك عام ١١٦هـ/ ٧٣٤م، فوصلت إلى الصحراء الغربية والسودان الغربي. ومع أنَّ هذه الحملة كانت استطلاعية إلاّ أنّها قادت العرب المسلمين إلى مشارف نهر السنغال (في السودان الغربي)[٦].

أمّا أثر القوى السياسية في بلاد المغرب فقد كان كبيرًا في توثيق صلة العرب المسلمين ببلاد السودان، وذلك عن طريق إقامة علاقات سياسية واقتصادية

مع تلك البلاد. فكان هذا عاملاً مهمًّا في انتشار الإسلام وثقافته.

تعدُّ الإمارة الرستمية الإباضية[٧] من أولى الكيانات السياسية في بلاد المغرب، التي أقامت علاقاتٍ سياسية واقتصادية مع بلاد السودان؛ فقد أوضحت المصادر الإباضية وجود علاقاتٍ سياسية وثيقة بين إمارة الرستميين وتلك البلاد. فابن الصغير يشير إلى أنَّ الإمام أفلح بن عبد الوهاب، حاكم تاهرت الرستمي (٢٠٨ - ٢٤٠هـ/ ٨٢٤ - ٨٥٥م)، أرسل وفدًا دبلوماسيًّا برئاسة أحد أعوانه المسمّى محمد بن عرفة مع هدايا إلى ملك السودان[٨]. وعلى الرغم من أنَّ ابن الصغير لم يورد اسم الملك والمملكة التي زارها مبعوث الإمارة الرستمية، إلاّ أنَّ من الواضح أنَّه زار إحدى الممالك في غرب أفريقية؛ إذ كان لإباضية تاهرت نشاطٌ تجاري كثيف مع تلك المناطق عبر الصحراء الوسطى. وفي المصادر التي حدّدها كتاب أباضية نجد أسماء كثيرٍ من التجّار الأباضيين، الذين مارسوا نشاطاتهم في بلاد السودان، واستقرَّ قسمٌ منهم في تلك البلاد، وقضى حياته يمارس التجارة في مراكزها الرئيسة. وكان لهؤلاء أثرٌ كبير في نشر الإسلام وفقًا لمبادىء المذهب الإباضي[٩].

أما الأدارسة العرب، الذين أسّسوا إمارتهم في المغرب الأقصى في عام ١٧٢هـ/٧٨٨م، فقد كانت لهم صلات مع بلاد السودان ووجود سياسي، فيها: إذ امتدت سلطتهم إلى الصحراء الغربية، فقد حكم عبدالله بن إدريس مقاطعة السوس، واستقرّ أبناؤه فيها، وبنوا مدينة (تامدلت)، كما كانت مدينة درعة، التي تُسمى باسم (تيومين)، قد حُكمت من قبل علي بن أحمد بن إدريس بن يحيى بن إدريس. ولدينا إشارات متفرّقة في الكتب العربية تشير إلى أنّ إسلام سكّان الصحراء الغربية الصنهاجيين كان قد تمّ على يد الأدارسة[١٠]. ومن المهم أن نشير إلى أنّ سلطة الأدارسة امتدت جنوب الصحراء إلى بلاد السودان، غير أنَّ الأماكن التي خضعت لسيادتهم في تلك البلاد لا تزال غير معروفة بوضوح بسبب عمومية الإشارات المتوافرة لدينا عن ذلك[١١]؛ ولعلّ من الإشارات الفريدة عن الوجود السياسي المبكّر للعرب الأدارسة في بلاد السودان ما أورده بن خلدون؛ فقد أشار إلى أنَّ صالح بن يوسف بن عبد موسى الحوف بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب قدم من مكّة إلى السودان الغربي، وبعد الترحيب به أقام ملكًا هناك، وبقي أحفاده يحكمون تلك المناطق[١٢]. إنَّ الوجود السياسي للعرب المسلمين في بلاد السودان، الذي ابتدأ مع الأدارسة قد استمرّ، وقد كان لهذا الوجود أثرٌ في نشر الإسلام وثقافته في تلك البلاد.

ولعلّ السبب القوي الذي أدّى إلى اتساع الرقعة التي انتشر فيها الإسلام وحضارته بين سكّان مناطق جنوب الصحراء يعود إلى جهود الدولة المرابطية[١٣]؛ فقد نجح المرابطون في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي في إنهاء حكم مملكة غانة السودانية الوثنية في السودان الغربي. ففي عام ٤٤٦هـ/١٠٥٤م زحف المرابطون بقيادة عبدالله بن ياسين (مؤسّس الحركة المرابطية) إلى شمال مملكة غانة، ودخلوا مدينة أودغست، وأخضعوها لسلطتهم، وأنهوا هيمنة مملكة غانة السودانية الوثنية عليها[١٤].

على أنَّ الجهد العسكري والسياسي الكبير للمرابطين في بلاد السودان يرتبط بالحاكم المرابطي أبي بكر اللمتوني، الذي قاد الجيش المرابطي إلى غانة (عاصمة مملكة غانة) عام ٤٦٩هـ/١٠٧٦م، وتمكّن من إنهاء الوثنية، وجعل غانة تابعة سياسيًّا لدولة المرابطين في الشمال (المغرب الأقصى)[١٥].

استمر المرابطون مدّة ثلاثة وعشرين عامًا بقيادة أبي بكر اللمتوني في جهاد عظيم من أجل نشر الإسلام وحضارته بين القبائل الوثنية في أفريقية

جنوب الصحراء، حتى استشهاد هذا القائد بسهمٍ مسموم وهو يقاتل إحدى القبائل الوثنية هناك[16].

وبهذا يمكن القول إنّ جهود المرابطين في بلاد السودان لم تؤدِّ إلى ربط السودان الغربي سياسيًا واقتصاديًا وثقافيًا بالدولة العربية الإسلامية فحسب، بل إنّها أدّت إلى اتساع نطاق نشر العقيدة العربية الإسلامية السامية أيضًا.

أمّا النشاط التجاري للعرب المسلمين، فإنّه يمكن القول: إنّ التجارة كانت القناة الأولى التي خلالها انساب الإسلام إلى بلاد السودان، ومن المؤكّد أنّ التجار العرب دشّنوا اتصالاتهم مع بلاد السودان منذ وقت مبكّر، حيث كان ذهب السودان الغربي حافزًا مهمًّا لعبورهم الصحراء قبل غيرهم، والحديث عن النشاط التجاري للعرب المسلمين في جنوب الصحراء واسع: فما أن انتهى النشاط العسكري للعرب المسلمين في شمال أفريقية (الذي استغرق القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي كلّه) حتى بدأ التجار يفكّرون بتنظيم تجارة القوافل الصحراوية للحصول على ذهب السودان الغربي. وكان لولاة المسلمين في بلاد المغرب مساهمة مهمّة في هذا التنظيم، من أجل جعل الطرق الصحراوية بين بلاد المغرب وبلاد السودان عبر الصحراء الأفريقية آمنة مسلوكة، فمثلاً اهتمّ الولاةُ الأمويّون بحفر عددٍ من الآبار في الطريق التجاري الصحراوي، الذي يربط المغرب الأقصى بالسودان الغربي[17].

إنّ أهمية طرق القوافل التجارية تكمن في أنّها كانت المعابر التي عبرها الإسلام وحضارته. فالعرب المسلمون استخدموا طرق القوافل التجارية، ليس لنقل البضائع والسلع التجارية من بلاد السودان وإليها فحسب. بل كانت معابر لعقيدتهم وثقافتهم أيضا.

فوصول التجار العرب المسلمين المبكّر إلى مناطق جنوب الصحراء، واستقرار الكثير منهم - مؤقتا أو دائمًا - ومزاولة أعمالهم التجارية في المراكز التجارية السودانية[18]، جعلهم الوساطة الأولى لنقل المؤثرات العربية الإسلامية، وعاملاً مهمًّا في إسلام العامّة والخاصّة من أهل تلك البلاد. فالنشاط التجاري للعرب المسلمين في بلاد السودان، المستمر الدائم في العصر الوسيط، كان ذا حدّين: الأول اقتصادي، والثاني عقائدي حضاري: فالتاجر المسلم، كما عُرِفَ عنه، حمل بضاعته في كفّة وعقيدته وثقافته في كفّةٍ أخرى[19].

كان للثقافة نصيبها في مرحلة نشر الإسلام في أفريقية جنوب الصحراء عقيدةً وطريقة حياة، وتمثّل ذلك بتعليم القرآن الكريم ولغته أوّلاً، ثمّ أحكام العقيدة ومبادئها، ولدينا في كتبنا التراثية ما يدلّل على ذلك.

فوصول العرب المسلمين، وتوسّع نشاطهم التجاري في المراكز التجارية السودانية، كان لا بُدَّ من أن يؤدّي إلى إيجاد مراكز استقرار لهم في تلك البلاد. منها الحيّ الإسلامي في مدينة غانة السودانية (عاصمة مملكة غانة السودانية الوثنية في السودان الغربي)، الذي وصفه البكري في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي بقوله:

«مدينة غانة مدينتان سهليّتان إحداهما المدينة التي يسكنها المسلمون، وهي مدينة كبيرة، فيها اثنا عشر مسجدًا، ولهم أئمّة ومؤذّنون، وفيها فقهاء وحملة علم. ومدينة الملك، وعلى بعد ستة أميال من هذه المدينة مدينة تسمّى الغابة، وفي مدينة الملك مسجدٌ يصلّي فيه من يَفِدُ عليه من المسلمين»[20].

إنّ وجود ثلاثة عشر مسجدًا في مدينة سودانية وثنية عددٌ كبير بالتأكيد، والذي يهمّنا أنّ هذه المساجد كانت تؤدّي رسالتها الثقافية في المدينة، وربّما في المنطقة كلّها، من خلال وجود الفقهاء والعلماء في هذه المساجد. وهذا دليلٌ كافٍ على عناية العرب المسلمين بالثقافة ونشرها في بلاد السودان

مقالات

من وقت مبكر... ولكننا لم نعرف من خلال هذا النصّ المنهاج الثقافي والفكري لهذه المساجد، ولكننا نستطيع أن نعدّ التعليم في هذه المساجد بداية مرحلة نشر الثقافة العربية الإسلامية المنظمة.

أمّا في مدينة أودغست، المركز التجاري السوداني، الواقع على الحافات الجنوبية للصحراء (يقع في موريتانيا حاليًا)، التي تعدّ أوّل المراكز السودانية، التي شهدت استقرار مجموعة من التجار المغاربة والعراقيين في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي[٢١]. يقول البكري عنها: «مدينة كبيرة، بها جامعٌ ومساجد كثيرة أهلة، في جميعها المعلّمون للقرآن»[٢٢]، وهذا شاهدٌ على تعليمٍ مبكّر للقرآن الكريم في المدن السودانية.

لقد ذهب بعض الباحثين المحدثين إلى أنّ ثقافة تلك المرحلة ارتكزت على تعليم السودانيين العقيدة الإسلامية بما فيها من أحكام وسلوك[٢٣]، ولعلّ دافعهم إلى ذلك نشر الثقافة في هذه المرحلة على يد من وصل إلى بلاد السودان من التجار والمهاجرين العرب المسلمين، وإنّ قدرة هؤلاء لا تتجاوز أكثر من تعليم سكّان تلك البلاد العبادات والسلوك الديني... ولكنّنا نذهب إلى أنّ إقامة العرب المسلمين في المراكز السودانية كان لا بُدَّ من أن يرافقه اهتمامٌ ثقافي من قبل هؤلاء المقيمين. وهنا يجب أن نتساءل هل تصحُّ مقولة باحث يهودي؟ تقول:

«إبّان التجارة العربية الإسلامية جلبت العلماء والفقهاء لتعليم المجتمعات السودانية ونشر الثقافة بينهم»[٢٤]. في نصوص كتبنا التراثية ما يشير إلى أنّ الثقافة العربية الإسلامية في مرحلتها الأولى في بلاد السودان لم تقتصر على تعليم العبادات والسلوك الديني. وإلاّ فكيف نفسّر مشاركة المسلمين في إدارة مملكة غانة السودانية الوثنية في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، حيث اختار الملك وزراءه ومستشاريه وصاحب ماله من المسلمين لخبراتهم الواسعة[٢٥]. وهنا يعني تبوّء المثقفين المسلمين مكانة عالية في المجتمع السوداني وعند الطبقة الحاكمة السودانية، التي أدركت سريعًا رقيّ النظم الإدارية العربية الإسلامية، التي حملها العرب المسلمون معهم إلى تلك البلاد، فأصرّت على تبنّيها.

ومن المؤكّد أنّ الوجود العربي الإسلامي في المراكز السودانية كان لا بُدَّ من أن يؤثّر في المجتمع فيها، فيبدأ أهل السودان بتقليد ما عند العرب المسلمين في بلادهم واكتسابه، ومن هنا بدأت مجالات الثقافة العربية الإسلامية تتسع.

٣ - مرحلة الاستيعاب

يمكن تحديد بداية هذه المرحلة مع إعلان الإسلام السياسي في أقاليم بلاد السودان، الذي ارتبط بدخول أبي بكر بن عمر اللمتوني، الحاكم والقائد المرابطي، في عام ٤٦٩هـ/١٠٧٦م إلى غانة، وهو العام الذي عُدَّ من قبل كتّابنا في العصر الوسيط عامًا حاسمًا في تاريخ بلاد السودان[٢٦].

تحوّلت الممالك السودانية الوثنية إلى ممالك إسلامية، شعبًا وحكومة، ولعلّ فيما ذكره الإدريسي في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي عن غانة ما يدلُّ على ذلك:

يقول: «إنّ أهلها مسلمون، وملوكها فيما يوصف من ذرية صالح بن عبدالله بن الحسن بن علي بن أبي طالب، وهو يخطب لنفسه، لكنّه تحت طاعة أمير المؤمنين العباسي»[٢٧].

وبهذا لم يصبح شعب مملكة غانة وحكومتها مسلمين فحسب، بل شعروا بانتمائهم إلى الخلافة العربية الإسلامية في بغداد وإلى النسب العربي الشريف.

لقد وجد الحكّام السودانيون في الإسلام عاملاً موحّدًا روحيًا، استفادوا منه فائدة كبيرة: لأنّ ولاء الأفراد قد تجاوز القبيلة، وتحوّل إلى الحاكم المسلم،

ملاحظات حول انتشار الثقافة العربية الإسلامية في افريقية جنوب الصحراء

رمز السلطة الروحية الجديدة، وهكذا ظهرت الممالك السودانية الإسلامية الكبيرة، التي وصلت إلى درجة الامبراطورية في جنوب الصحراء، مثل مملكة غانة، ومملكة مالي، ومملكة السنغاي (والثلاثة في أقاليم السودان الغربي)، ومملكة كانم - برنو (في السودان الأوسط). ومع إعلان الإسلام السياسي تبنّى الحكّام السودانيون رسميًّا مظاهر الحضارة العربية الإسلامية ونظمها. والمتصفّح لتاريخ هذه الممالك السودانية الإسلامية يجد أنّ هناك جهودًا جبّارة بُذلت من قبل حكّامها وعلمائها لنشر الثقافة العربية الإسلامية، وترسيخها في بلادهم، مستخدمين وسائل عديدة، في سبيل ذلك نذكر منها:

١ - الجهاد العسكري ضدّ بقايا الوثنية في أفريقية جنوب الصحراء

قاد سندياتا الملقّب بماري جاطه (الأمير الأسد) حاكم امبراطورية مالي الإسلامية (امتدّ حكمه من ١٢٥٠ إلى ١٢٥٥م) جيشه المسلم في هجمات شديدة على قبائل الصوصو الوثنية، (تسكن الصوصو في مناطق السنغال وهي الآن قبائل مسلمة)، فأنهى وجودهم السياسي الوثني عام ١٢٥٣[٢٨]. ومنسا موسى (حكم من سنة ١٣١٢ إلى سنة ١٣٣٧م) أعظم حكّام مالي، الذي سُمّيَ عصره بالذهبي، وصل جهاده وجهاد شعبه، في سبيل نشر الإسلام، إلى مناطق الغابات الاستوائية[٢٩].

أمّا الأسكيا محمد التوري، أوّل حكّام الأسرة الأسقية في السنغاي (حكم من سنة ١٤٩٣ إلى سنة ١٥٤٢م)، فقد قام بمساندة شعب السنغاي بجهاد كبير: لنشر الإسلام بين القبائل الوثنية القاطنة جنوب بلاده[٣٠].

وأمّا السلطان هيوم بن عبد الجليل، مؤسّس حكم الأسرة السيفية في مناطق كانم - برنو (السودان الأوسط)، فقد كان «مشهورا بالجهاد وأعمال الخير»[٣١].

إنّ عملية الجهاد التي تبنّتها الممالك السودانية المسلمة كانت مهمّة جدًّا في سبيل إتمام نشر العقيدة والثقافة العربية الإسلامية في عمق مناطق جنوب الصحراء بإزالة العوائق التي تقف أمامها.

٢ - تبنّي الممالك السودانية للنظم العربية الإسلامية

لقد حلّت الدولة في جميع النواحي السياسية والمالية والعسكرية وغيرها محلّ دويلات المدن والمشيخات، فلم يَعُدْ شيوخ القبائل ورؤساء المدن والأسر مستقلّين، بل أصبحوا ضمن إطار المجالس الإقليمية. وهذا الترابط، الذي كان أساسه الولاء للعقيدة الإسلامية والحاكم المسلم، يمثّل إحساسًا بالوحدة القومية، التي لم يألفها السودانيون من قبل، كما عرفت ممالك السودان الإسلامية الحكومات المتخصّصة. فهناك الوزراء والقضاة والكتّاب وأصحاب الدواوين. وهذا يوضّح الأثر العربي الإسلامي في الحكم والإدارة وتقاليدهما[٣٢].

أمّا النظام القضائي فيكاد يكون منقولاً ممّا هو موجودٌ في الدولة[٣٣] العربية الإسلامية، كما عرفت ممالك السودان المسلمة نظام الجيش العامل[٣٤]، وهكذا كان تبنّي حضارة العرب المسلمين.

ولا بُدَّ لنا من الإشارة إلى أنَّ النظم العربية الإسلامية لم تطبّق في بلاد السودان في الجانب السياسي والإداري فقط، بل في الجوانب الاقتصادية والاجتماعية، ولدينا فيما دوّنته كتبنا التراثية عن تلك البلاد أدلة وشواهد تؤكّد ذلك.

وأخيرًا كان الجانب الفكري محطّ اهتمام سكّان بلاد السودان من الحكّام والطبقة المثقفة من عربٍ وسودانيين، فقد عمل هؤلاء جميعًا جاهدين على تطوير الحياة الفكرية في بلاد السودان بوسائل شتّى كما سنرى.

٣ - اتخاذ اللغة العربية لغة الإدارة والسياسة في المملكة السودانية

اتُّخذت اللغة العربية لغة السياسة والإدارة في بلاد السودان، إضافةً إلى كونها لغة التعامل التجاري، ولغة العقيدة والشريعة. وقد اهتمت الطبقة المثقفة في بلاد السودان باللغة العربية، وكذلك حكّام تلك البلاد، الذين أتقنوها قراءةً وكتابة، فكانت مراسلاتهم مع الحكّام العرب بأسلوبها وخطّها دليلاً كافيًا على هذا التبنّي[٣٥].

٤ - تقوية الصلات مع بلاد العرب المسلمين

اهتمّت الممالك السودانية المسلمة بتقوية صلاتها مع بلاد العرب المسلمين عبر قنواتٍ عدّة:

أ - رحلات الحج التي قام بها السودانيون:

كانت رحلات الحجّ التي قام بها الحجّاج السودانيّون عاملاً مساهمًا في نشر الثقافة العربية الإسلامية وترسيخها. لقد دوّن كتّابنا في العصر الوسيط نتائج رحلات الحج التي قام بها السودانيون بشكلٍ واضح، حيث أدّت هذه الرحلات إلى إقامة علاقاتٍ ثقافية ودبلوماسية وتجارية مع العرب المسلمين.

فرحلة ملك مالي منسا علي إلى الحج، هو ومجموعة من السودانيين، حملته لزيارة مصر سنة ٦٥٨هـ/١٢٥٩م أيّام الملك الظاهر بيبرس، وأثمرت عن حصيلة مهمّة، هي إقامة طريق الحج الذي يخترق القارة الأفريقية من غربها إلى شرقها جنوب الصحراء حتى يصل إلى سواحل البحر الأحمر[٣٦]. ولهذا الطريق قيمة كبيرة في تعميق أواصر الصلات بين العرب والسودانيين.

ثمّ رحلة منسا موسى، حاكم مالي سنة ٧٢٤هـ/١٣٢٤م، الذي خرج بمركبٍ ضخم، ضمّ عددا كبيرا من السودانيين. وقد انتشرت أخبار حجّته وما وقع فيها ذهاباً وإياباً، وخلال إقامته في القاهرة، حتى وصلت أخبار هذه الحجّة إلى أوربا[٣٧].

حقّقت رحلة الحجّ هذه جملة أمور: في مقدمتها إقامة علاقات دبلوماسية وتجارية وثقافية مع مصر ومع بني مرين في فاس، إضافةً إلى اصطحاب الحاكم السوداني هذا عددًا من الفقهاء والمهندسين والشعراء العرب المسلمين معه؛ لتعميق مظاهر الثقافة والحضارة العربية الإسلامية في بلاده[٣٨].

وأتت رحلة الأسكيا محمد (حاكم السنغاي) في عام ٩٠٢هـ/١٤٩٦م على نتائج مماثلة: إذ أسفرت عن إقامة علاقات سياسية وثقافية مع العرب المسلمين[٣٩]. أمّا رحلات المالي دونمة بن أوم، حاكم كانم (حكم من سنة ١٠٩٨ إلى سنة ١١٥٩م) إلى الحج، فكانت حصيلتها إقامة علاقات وطيدة مع مصر ساعدت على وصول المؤثّرات الثقافية العربية الإسلامية إلى بلاده بصورةٍ واسعة وعميقة[٤٠].

ب - استقدام العلماء والفقهاء والكتب:

لقد أشرنا آنفًا إلى أنّ رحلات الحج أسفرت عن استقدام العلماء والفقهاء والكتب من بلاد العرب، واستمرت جهود السودانيين في هذا الميدان. فقد استقدم العلماء والفقهاء والكتب من بلاد العرب، واستمرت جهود السودانيين في هذا الميدان، فقد استقدموا المربين والمفكرين، واستضافوا علماء وفقهاء وأدباء ومهندسين من مصر وبلاد المغرب والأندلس والحجاز وغيرها، فمارس هؤلاء عمليات التثقيف الكبيرة في المجتمعات السودانية.

إنّ ما قدّمه الحكّام السودانيّون من تشجيعٍ واحترام وعطايا حفز على رحلة علماء وفقهاء آخرين إلى بلاد السودان واستقرارهم فيها. ولعلّ رحلة ابن بطوطة في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي إلى بلاد السودان تؤكّد ذلك. فقد شاهد العديد من الفقهاء والقضاة والأطباء والمهندسين والشعراء العرب المسلمين في المراكز السودانية، وسجل أسماء بعضهم[٤١].

ومن المفيد أن نذكر هنا أمثلة على حثّ الحكّام السودانيين العلماء والفقهاء المسلمين (من مغرب الدولة العربية الإسلامية ومشرقها) على الاستقرار في ممالكهم، ما قام به مايات امبراطورية كانم – برنو السيفيون من منح امتيازاتٍ واسعة بموجب مراسيم ملكية، تعرف بـ (المحارم)، للعلماء والفقهاء المتنفذين في بلاده، اعفوا بموجبها من الضرائب والخدمة العكسرية، ونالوا مكانة اجتماعية عالية[٤٢]، كما عرف عن الاسكيا محمد التوري حاكم السنغاي أنّه «صاحب العلماء واستفتاهم فيما يلزمه من أمور الحلّ والعقد بين الخلق»[٤٣].

اهتمّ السودانيون بجلب الكتب العربية الإسلامية إلى بلادهم، حتى أصبحت الكتب من السلع التي يُجرى نقلها في تجارة القوافل الصحراوية، بل من التجارات الرائجة في العصر الوسيط[٤٤]. كما شجّع الحكّام السودانيّون عملية اقتناء الكتب، فلا عجب بعد ذلك أن يمتلك الحكّام والعلماء في بلاد السودان خزائن كتب كبيرة، وأصبحت عملية تبادل وتهادي الكتب من سمات العلماء والحكّام في تلك البلاد[٤٥].

ج - البعثات والرحلات التعليمية والثقافية السودانية إلى المراكز العلمية في أنحاء الدولة العربية الإسلامية:

بدأ اهتمام أهل السودان بالالتحاق بالمراكز العلمية والثقافية العربية الإسلامية في بلاد المغرب ومصر والحجاز ودمشق والعراق، وقد بلغ هذا الاهتمام أوجه في المرحلة الثالثة من مراحل انتشار الثقافة العربية الإسلامية كما سنرى.

ونجد في المرحلة الثانية من مراحل انتشار الثقافة العربية الإسلامية في بلاد السودان (مرحلة الاستيعاب) أدلّة تقدّم شواهد على إرسال بعثات سودانية إلى المراكز الثقافية العربية، منها مصر، التي كان من نتيجتها ظهور رواق خاصّ بأهل التكرور السودانيين في الجامع الأزهر في القاهرة[٤٥]. بل إنّ العزيزي يشير إلى أنّ أهل كانم السودانيين كان لهم مدرسة خاصّة في القاهرة، عرفت باسم (مدرسة ابن رشيق)، تقع بمحلّة حمام الريش، ويعود تاريخ تأسيسها إلى عام ٦٤٠هـ/١٢٤٢م، وفيها دار خاصّة لسكنى الطلبة[٤٦].

وهذه عناية واضحة بالمبعوثين للدراسة والتحصيل العلمي من السودانيين.

ومن المؤكّد أنّ الطلبة السودانيين، الذين درسوا في هذه المدرسة وغيرها، عادوا إلى بلاد السودان، وأسهموا في إنضاج الثقافة العربية الإسلامية في بلادهم.

٤ - الاهتمام بالمراكز التعليمية في بلاد السودان

ومن مظاهر الاهتمام بالثقافة في مرحلة الاستيعاب الاهتمام بالمراكز التعليمية في المدن السودانية. وقد قامت المساجد في هذه المرحلة برسالة عظيمة في نشر الثقافة العربية الإسلامية. وقد أشرنا سابقًا إلى كثرة وجودها ودورها التثقيفي منذ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وأثر من يديرها من الفقهاء والعلماء العرب المسلمين. ومن المؤكّد أنّ مثل هذه المساجد كانت منتشرة في المدن الكبيرة والصغيرة، التي وصل إليها المسلمون في بلاد السودان، ومن المؤكّد أنّها جميعها أدّت رسالتها التثقيفية التعليمية المطلوبة منها.

ولا بُدّ من أن نذكر أنّنا عثرنا على ما يُشير إلى وجود كتاتيب لتعليم القرآن الكريم في بلاد السودان، التي شاهدها ابن بطوطة في رحلته في أفريقية جنوب الصحراء[٤٧].

شهدت هذه المرحلة تأسيس بعض المدارس بصفتها مراكز تعليمية في بلاد السودان. ففي إشادة فريدة ومهمّة جاءتنا من ياقوت الحموي (ق هـ/١٣م)، وهو يتحدّث عن مدينة كوكو (في السودان الغربي)، وعن الضفّة الغربية من نهر النيجر. وكان

سكّانها وحاكمها مسلمين كما يقول ياقوت: وفي هذه المدينة السودانية مدرستان يقع مصلّى الجماعة بينهما[illegible]، وهذا دليلٌ على وجودٍ مبكّرٍ للمدارس التي تعلّم الثقافة العربية الإسلامية في بلاد السودان.

لقد استمرت المرحلة الثانية من مراحل انتشار الثقافة العربية الإسلامية في جنوب الصحراء قروناً عدّة، كان فيها الاستيعاب للثقافة العربية الإسلامية شاملاً، حتى أصبحت مراكز العلم السودانية تعجُّ بعلمائها وطلبتها المتهيّئة لتخريج الطلبة، حيث تبدأ مرحلة الإنتاج.

مرحلة الإنتاج

وهي مرحلة بدت فيها بلاد السودان جزءًا من عالم عربي مسلم في عقيدته وثقافته وحضارته، التي امتازت بالتقدّم والرقي.

فمع نهاية القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، وبداية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، بدأت آفاق الثقافة العربية الإسلامية تتسع، وبدأت المراكز العلمية في المدن السودانية تعلن عن نفسها وعن ثقافتها العربية الإسلامية.

يؤكّد المؤرّخ والجغرافي العمري أنّ الفقيه عبد الرحمن التميمي. الذي صحبه حاكم مالي منسا موسى إلى مالي، عمل في مدينة تنبكتو التي وجد فيها فقهاء على درجة كبيرة من الثقافة[illegible].

وهكذا تندفع الثقافة العربية الإسلامية نحو التقدّم: ليبرز عدد من العلماء والفقهاء السودانيين في مجالات علوم الدين، من فقه وحديث ونوازل. ثمّ توسّعت مجالات الثقافة بمرور الزمن. فأضافت إلى أغراضها الفكرية السابقة مجالات وآفاقا أخرى كالفلسفة والمنطق والتاريخ وأدب الرحلات والشعر والنثر. والمتصفح لما وصل إلينا من مؤلّفات العلماء السودانيين المسلمين (سواء عناوين أو كتب) يجد شواهد كثيرة على ذلك[illegible]، حيث كُتب أكثرها باللغة العربية، وبعضها باللهجات المحلية، واستخدمت الخط العربي المغربي في تدوين المعلومات.

وتزخر دور المخطوطات والوثائق في دول جنوب الصحراء في العصر الحاضر بآلاف المخطوطات، التي تحتاج إلى أيدي الباحثين الأمينة: لانتشالها وإظهارها إلى النور، وبنشرها ستزداد معرفتنا بأبعاد انتشار الثقافة العربية الإسلامية في بلاد السودان[illegible].

ومن أجل أن نتعرّف ملامح مرحلة الإنتاج في مسيرة الثقافة العربية الإسلامية في بلاد السودان سنلجأ إلى كتاب واحد فقط، هو كتاب نيل الابتهاج لمؤلّفه السوداني، أحمد بابا التنبكتي (- ١٠٣٦هـ)، متخذين من نصوصه شواهد على سمات هذه المرحلة.

فممّا كتبه صاحب نيل الابتهاج يتضح لنا استمرار العلماء في المراكز الثقافية السودانية بجهادهم العلمي بوسائل عديدة، منها:

١ - استمرار التبادل الثقافي بين المراكز الثقافية السودانية وبين المراكز الثقافية العربية.

فقد رحل الفقيه عبد الرحمن بن علي بن أحمد القصري الفاسي السفياني إلى المشرق سنة ٩٠٩هـ، وإلى مصر، وأخذ من علمائها، ثمّ عاد إلى بلاد السودان، ودخل مدينة كنو وغيرها، وعظّموه واستفادوا منه، وبقي هناك مدّة ليعود بعدها إلى فاس[illegible]. أمّا مخلوف بن علي بن صالح فقد رحل إلى المغرب، وأخذ عن ابن غازي (أحد العلماء المغاربة في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي)، كان مخلوف يحفظ صحيح البخاري فعلّمه لأهل السودان، وكان يدرس في مدينة تنبكت (المركز الثقافي السوداني)[illegible].

أمّا عبد العزيز التكروري، فقد رحل إلى المشرق

في أواسط المائة التاسعة وكان عالمًا[٥٤]. وأمّا محمد بن عمر بن محمد أقيت قاضي تنبكتو «فكان مسددًا في أحكامه صلبًا في الحقّ... رحل وحجّ، ولقيَ عددًا من العلماء في رحلته». توفي سنة ٩٩١هـ[٥٥]. ورحل إلى المشرق أيضًا محمد بن أحمد بن أبي محمود التازختي، وكان شيخًا فقيهًا عالمًا، وعاد إلى السودان فأكرمه حاكم بلدته، وولاّه قضاءها، توفي سنة ٩٣٦هـ[٥٦].

د - التعاون الثقافي عن طريق المراسلة

لقد شهدت هذه الحقبة صلات ثقافية بين علماء المراكز السودانية وبين علماء المراكز الثقافية العربية عن طريق المراسلة، وفي هذا يروي لنا صاحب «نيل الابتهاج» فيقول: «العاقب بن عبدالله المسوفي، فقيهٌ ذكيٌ، حادّ الذهن وقاد الخاطر، مشتغلٌ بالعلم، في لسانه حدّة، له تعاليق...

ألّف بعض المؤلّفات، خالفَ بها شيوخ بلده، فأرسلوا هذه المؤلفات إلى علماء مصر فصوّبوها (ت٩٩١هـ)»[٥٧]. وهذا محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني، قامت بينه وبين فقهاء عصره منازعاتٌ ومحاولات أدّت إلى أنّ قاضي توات أرسل إلى علماء فاس وتونس وتلمسان يستشيرهم في الأمر، فصوّبوا رأيه. ومن الجدير بالذكر أنّ محمدًا المغيلي هذا كان من أهل المغرب، دخل بلاد كنو السودانية، فاستفاد أهلها منه. وألّف هناك رسائل في أمور السلطة، ثمّ رحل إلى بلاد التكرور. توفي عام ٩٩١هـ[٥٨]. وهذا دليلٌ على أنّ العلماء العرب المسلمين استمروا في القدوم إلى بلاد السودان؛ لتعليم أهلها ونشر الثقافة العربية الإسلامية بينهم.

هـ - الاهتمام بالعلم والكتب

استمرّ اهتمام السودانيين بالعلم واقتناء الكتب وإعادتها إلى طلبة العلم في مرحلة الإنتاج أيضًا. فهذا محمد بن محمود بن أبي الونكري التنبكتي، يقول عنه أحمد بابا التنبكتي: «الشيخ العالم الفقيه الصالح العابد الناسك المغني، نصح الناس إلى محبة العلم وملازمته تعليمه ودرسه. وبذل نفائس الكتب الغريبة العزيزة لهم، بحيث لا يفتش بعد ذلك عنها كائنًا من كان من جميع الفنون، فضاع له بذلك جملة من كتبه..». ثمّ يكمل التنبكتي قوله: «كانت له خزانة كتب يعير منها طلبة العلم، حتى إنّه كان يرسل الكتب بالمراسلة. وكان محبًّا للكتاب، ساعيًا إلى تحصيله بالشراء والنسخ»[٥٩].

و - من كتاب «نيل الابتهاج» للتنبكتي نستطيع أن نتعرَّفَ أيضًا التدريس ومناهجه وعلومه، التي كانت تُدرَّسُ في المراكز التعليمية في بلاد السودان.

فمن المؤكّد أنّ أهل السودان ساروا على نهج العرب المسلمين في هذا المجال، فاستخدموا طرقَ التدريس ومناهجها المتّبعة في المراكز التعليمية في الدولة العربية الإسلامية، التي تهتم عادةً في البدء بحفظ القرآن وتعليم لغته، ثمّ تتدرّج في العلوم الأخرى، منها الفقه والحديث وعلم البيان والعروض وعلم التاريخ والسير والتصوّف.

كما نجد في كتاب التنبكتي ما يُؤكّد أنّ الأسر المثقّفة كانت تهتم بتعليم أبنائها، فكان الأب يعلّم ابنه ويثقّفه بالثقافة العربية الإسلامية، وكانت هذه الأسر تشجّع أبناءها على أخذ العلم من مراكز الثقافة في داخل السودان وخارجها؛ للوصول إلى المراتب العليا من العلم والفكر والحصول على الإجازات.

وهكذا نجد آثار انتشار الثقافة العربية الإسلامية قد بدأت واضحة تمامًا في مرحلة الإنتاج في الحياة الفكرية السودانية، وأنّ نماذج العلماء والفقهاء، الذين أنجبتهم أرض السودان، والذين تعرّض لهم التنبكتي وغيره من كتاب التراجم، لا يقلّون في مستواهم واستعدادهم وتحصيلهم عن إخوانهم في بلاد العرب المسلمين. فقد نالوا التعليم نفسه، وقرأوا الكتب نفسها، وعاشوا الحياة نفسها، وعرفوا بالإخلاص الشديد والحرص على التعليم. ●

الحواشي

١ - الإسلام في شرق أفريقيا: ١٢٩.

٢ - بلاد السودان تسمية أطلقها البلدانيون العرب على منطقة تقع جنوب الصحراء الأفريقية الكبرى، ويُعدّ ابن خرداذبه (ت بحدود عام ٣٠٠هـ/ ٩١٢م) أوّل من استخدم لفظة (أرض السودان). ينظر المسالك والممالك: ٩٣.

٣ - البلدان: ٣٦٠. وقد استخدم جميع البلدانيين العرب تسمية بلاد السودان بعد اليعقوبي.

٤ - فتوح مصر والمغرب: ١٧. وينظر أيضًا كتاب فتوح البلدان: ٢٢٣.

٥ - تاريخ أفريقيا والمغرب: ٦/٢١٧.

ومخطوط كتاب الأنساب، نسخة الخزانة العامة: ق ٤١ - ٤٢، وكتاب العبر: ٦/٢١٧.

٦ - تاريخ أفريقية والمغرب: ١٧: العبر: ٤/١٨٨.

٧ - لقد شكّل أحد القادة الإباضية وهو عبد الرحمن بن رستم، بعد هزيمتهم على يد الجيش العباسي عام ١٤٤هـ/٧٦١م، إمارة أباضية، شملت معظم أراضي الجزائر وأجزاء من جنوب تونس، وظلّت هذه الإمارة قائمة حتى نهاية القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.

٨ - ذكر بعض الأئمة الرستميين: ١٣.

٩ - العلاقات الاقتصادية والثقافية بين الدولة الرستمية وبلدان جنوب الصحراء الكبرى وأثرها في نشر الإسلام، مجلة البحوث التاريخية، مركز دراسات الجهاد الليبي، السنة الخامسة عدد ١ (يناير ١٩٨٣م): ٨٤، والدعوة إلى الإسلام: ٢٨١ - ٢٨٢.

١٠ - بيوتات فاس الكبرى: ٢٧.

١١ - ينظر على سبيل المثال: المسالك والممالك: ٨٨: والبلدان: ٣٥٧ - ٣٥٨: ومروج الذهب ومعادن الجوهر: ١٩٥.

١٢ - العبر: ٤/٢١١، ٢٢١، ٢٤٥.

١٣ - عن الحركة والدولة المرابطية. ينظر: قيام دولة المرابطين والحركة المرابطية، مجلة الجامعة المستنصرية (١٩٨٥).

١٤ - المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب (جزء من كتاب المسالك والممالك): ١٦٨.

١٥ - المصدر السابق: ١٥٦ - ١٥٧.

١٦ - الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية: ٢٨: والأنيس المطلوب بروض القرطاس: ٨٦ - ٨٧: والجغرافية: ١٢٥.

١٧ - المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب: ١٥٦ - ١٥٧.

١٨ - صورة الأرض: ٦١، ٩٩: ومختصر البلدان: ٥١: والمغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب: ١٧٥.

١٩ - الدعوة إلى الإسلام: ٢٩١.

٢٠ - المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب: ١٧٥.

٢١ - صورة الأرض: ٦١، ٩٩: والمغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب: ١٥٨ - ١٥٩.

٢٢ - المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب: ١٥٨.

٢٣ - A History of Islam in West Africa: 23.

والحكم المغربي في السودان العربي: ٥٠٩.

٢٤ - Ancient Ghana and Mali : 200.

٢٥ - المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب: ١٧٥.

٢٦ - الجغرافية للزهري: ٩٩: والجغرافية للمغربي: ٩٥.

٢٧ - وصف أفريقية الشمالية والصحراوية مأخوذٌ من نزهة المشتاق: ٦.

٢٨ - دولة مالي الإسلامية: ٢١.

٢٩ - المصدر السابق: ٧٦.

٣٠ - تاريخ السودان: ٧٤.

٣١ - الجغرافية للمغربي: ٩٥.

٣٢ - المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب: ٦، ١٧٥/ ووصف الأرض: ٧: وصبح الأعشى: ٥/٢٩٤، ٣٠٠: والعبر: ٦/٢٠٢.

٣٣ - رحلة ابن بطوطة: ١/ ٧٨٧ - ٧٨٨: وصبح الأعشى: ٥/٢٨٣.

٣٤ - مملكة مالي: ١٣٢ - ١٣٤: وامبراطورية البرنو: ١٦٨.

٣٥ - عن مراسلات حكّام السودان مع الحكّام العرب، التي كتبت باللغة العربية، ينظر: صبح الأعشى، الجزء الخامس.

٣٦ - صبح الأعشى: ٥/٢٩٣.

٣٧ - العبر: ٥/٤٣٤: و: ٦/٢٠١ - ٢٠٦: وتاريخ الفتاش: ٣٣.

٣٨ - الذهب المسبوك في ذكر من حجّ من الخلفاء والملوك: ١١٢.

٣٩ - تاريخ السودان: ٧٣ - ٧٤.

٤٠ - امبراطورية كانم: ٩٩.

٤١ - رحلة ابن بطوطة: ٢/٧٧٦ - ٧٩١.

٤٢ - انظر المحارم في كتاب:

The Sudanes Memoric, Vol. 3.

المصادر والمراجع

- **الإسلام في شرق أفريقية**، لمحمد عاطف الندوي، ط١، القاهرة، ١٩٧٣م.
- **امبراطورية البرنو**، لإبراهيم طرخان، مصر.
- **الأنيس المطرب بروض القرطاس**، لعلي بن عبد الله، ابن أبي زرع، أبسلا، ١٨٤٨م.
- **البلدان**، لليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، بريل، ليدن، ١٨٩١م.
- **بيوتات فاس الكبرى**، لإسماعيل بن الأحمد (بالاشتراك)، دار المنصور للطباعة، الرباط، ١٩٨٢م.
- **تاريخ أفريقية والمغرب**، للرفيق القيرواني، تح. المنجي الكعبي، تونس، ١٩٧٨م.
- **تاريخ السودان**، عبد الرحمن السعدي، باريس، ١٩٦٤م.
- **تاريخ الفتاش**، لمحمود كعت التنبكتي، باريس، ١٩٦٤م.
- **الجغرافية**، للزهري، أبي عبد الله بن بكر، تح. محمد حاج صادق، دمشق، ١٩٦٨م.
- **الحكم المغربي في السودان الغربي**، لمحمد المغربي، بغداد، ١٩٨٢م.
- **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**، لمجهول، تح. سهيل زكار وعبد القادر زمامة، الدار البيضاء، ١٩٧٩م.
- **الدعوة إلى الإسلام**، لتوماس أرنولد، ترجمة حسن إبراهيم، القاهرة، ١٩٥٧م.
- **دولة مالي الإسلامية**، لإبراهيم طرخان، القاهرة، ١٩٧٣م.
- **ذكر بعض الأئمة الرستميين**، لابن الصغير المالكي، الجزائر، ١٩٥٠م.
- **صورة الأرض**، لابن حوقل، بيروت، د.ت.
- **عبد الله بن ياسين والحركة المرابطية**، للدكتورة صباح إبراهيم الشيخلي، مجلة الجامعة المستنصرية، ١٩٨٥م.
- **العلاقات الاقتصادية والثقافية بين الدولة الرستمية وبلدان جنوب الصحراء الكبرى، وأثرها في نشر الإسلام**، لإدريس صالح الحرير، مجلة البحوث التاريخية، مركز دراسات الجهاد الليبي، س٥، ع١/١٩٨٣م.
- **فتوح البلدان**، لأحمد بن يحيى البلاذري، تح. م. ج. دي غويه، ليدن، ١٨٩٦م.
- **فتوح مصر والمغرب**، لابن عبد الحكيم، عبد الرحمن، بريل، ليدن، ١٩٢٠م.
- **قيام دولة المرابطين**، لحسن أحمد محمود، القاهرة، ١٩٥٧م.
- **كتاب الأنساب**، لأبي علي بن أبي صالح، مخطوط، الخزانة العامة بالرباط، رقم ١٢٧٥ك.
- **كتاب البلدان**، لابن الفقيه، أحمد بن محمد، بريل - ليدن، ١٨٨٥م.
- **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر**، لعبد الرحمن بن خلدون، بيروت، ١٩٧٨م.
- **الذهب المسبوك في ذكر من حجّ من الخلفاء والملوك**، للمقريزي، أحمد بن علي، تح. جمال الدين الشيّال، ١٩٥٩م.
- **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، للمسعودي، علي بن الحسن، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٩٥٨م.
- **المسالك والممالك**، للبكري، عبد الله بن عبد العزيز، الجزائر، ١٨٥٦م.
- **المسالك والممالك**، لأبي القاسم عبيدالله بن عبدالله، تح. دي غويه، بريل، ليدن، ١٨٨٩م.

- Palemer, H. R. The Sudanes Memoir, London, 1967.
- S. Tirmingham, A History of Islam in West Africa, London, 1963.

مقالات

المسلم في عصر العولمة

الدكتور/ المصري مبروك
المركز الجامعي بأدرار
أدرار - الجزائر

المسلم في عصر العولمة

مفهوم العولمة

إنَّ العولمة بوصفها مفهومًا كما يُراد لها، لا تعني إلاّ شكلاً جديدًا من أشكال الهيمنة والاستيلاء على خيرات الشعوب المغلوب على أمرها. فمسمّيات: مثل الاقتصاد الرأسمالي، والاقتصاد الاشتراكي من جهة، والمعسكرين الشرقي والغربي من جهة ثانية، إنّما تعني قطبين ينظران للاستيلاء على خيرات الشعوب التابعة لمعسكر من هذين المعسكرين. والشيء نفسه يقال فيما يُعرف «بالجات»، التي تطوّرت وأصبحت تسمّى بالمنظمة العالمية للتجارة. وهكذا تتسلسل الأحداث التاريخية من الثنائية إلى الأحادية؛ أي: ما يُعرف اليوم بالنظام العالمي الجديد، ثمّ أخيرًا العولمة، أو الكوكبة، أو الكونية، أو يسمّونها بما يحلو لهم، فما هي إلاّ نوعٌ من استمرار الهيمنة والسيطرة، والعودة بالإنسانية إلى قانون الغاب، حيث تكون الغلبة للقوي.

وقد أبرز الدكتور الخصيري[1] جوانب العولمة البارزة، حيث يعرّفها بـ أنّها مفهوم مراوغ... فالعولمة ثمرة طبيعية برغبة الكيانات الكبرى في التوسّع، والسيطرة، أو الهيمنة وإملاء الإرادة وبسط النفوذ، وهي نتيجة منطقية لزيادة احتياجات المشروعات الكبرى إلى أسواق مفتوحة، تنمو بشكل دائم ومستمر. ومن ثمّ إنّ أنماط:

- الإنتاج الكبير للمنتجات، سواء سلع أو خدمات أو أفكار.
- التسويق الواسع الذي يضمن تصريف الإنتاج كلّه.
- التمويل المتوازن الذي يحقّق الاستقرار التمويني للمشروع.
- التوظيف الشامل الذي يستوعب كل طالبي العمل في الاقتصاد.

كل تلك وغيرها دفع إلى العولمة، التي تتطلّب بشدّة من الكيانات الاقتصادية المختلفة سرعة الانصياع إليها.

ومن ثمَّ يستخلص مفهوم العولمة في تجاوز الحدود للدولة إلى آفاق أوسع تأخذ جوانب عديدة من بينها ما يأتي:

١ – حرية حركة السلع والخدمات والأفكار، وتبادلها الفوري دون حواجز أو حدود بين الدول.

٢ – تحوّل العالم إلى قرية كونية بفعل المعلوماتية.

٣ – ظهور نفوذ الشركات متعدّدة الجنسيات وسطوتها وسعيها من أجل الهيمنة.

٤ – ظهور آليات جديدة مستقلة عن الدولة.

٥ – ظهور فكرة حقوق الإنسان.

ويمكن إضافة جوانب أخرى من بينها:

– ظهور فكرة حماية الأقليات.

– قوّة عالمية أحادية الجانب، يباح لها ما لا يباح لغيرها.

– التدخل في شؤون الدول بزعم حماية المصالح.

فإذا كانت هذه هي العولمة، وأنّها ظاهرة قديمة متجدّدة، تتعدّد التسميات وتختلف، ويحدّد المسمّى، الذي يُختصر في الهيمنة والسيطرة على الشعوب الضعيفة وخيراتها، فكيف يكون وضع المسلم في هذا العالم، وهو يسعى إلى تحقيق تميّزه بوصفه مسلمًا يخشى لقاء ربّه، ويأمل العيش الرغيد والحياة الهنية السعيدة في دنياه وأخراه؟

خصائص المسلم

إنّ الإسلام صالحٌ لكلّ زمانٍ ومكان، وفيه المنجى وإليه الملجأ. فلا حياة للمسلم بغير إسلام. والإسلام شامل لكلّ ما يتعلّق بالإنسان في وجوده ومآله. وهذه الشمولية من عبودية وشريعة حياة ينبغي أن لا يغفلها المسلم طرفة عين. قال تعالى: ﴿**ولا تموتن إلاّ وأنتم مسلمون**﴾[1].

وهكذا «جميع الأنبياء الذين أرسلهم الله تعالى ما علموا الناس إلاّ الدين الإسلامي، وهو أنْ تؤمن بذات الله تعالى وصفاته واليوم الآخر على الوجه الذي هدى إليه هؤلاء الأنبياء، وأن تؤمن بكتب الله وتصدّق بها، ولا تتّبع إلاّ ذلك الطريق المستقيم الذي قد أوضحته هذه الكتب، وأن تتبع رسل الله الصادقين ولا تتبع غيرهم، وأن توحّد الله ولا تشرك بعبادته أحدًا.

ويأتي بعد هذا الدين شيء آخر هو الشريعة: أي طرق العبادة ومبادىء المعيشة والاجتماع، وقوانين ما بين العباد من المعاملات والعلائق، والحدود بين الحلال والحرام»[2].

فعلى المسلم أن يعبد الله ولا يشرك به شيئًا، وأن يعيش وفق شرع الله في حياته الدنيا في جميع علاقاته وأعماله وأقواله، ولا يتحقّق له ذلك إلاّ إذا أصلح من حاله ونفسه، ولن يتحقّق ذلك الإصلاح إلاّ لصالح القلوب، وقد قال ﷺ: (ألا وإنَّ في الجسد مضغة إذا صَلُحَتْ صَلُحَ سائر الجسدُ كلّه وإذا فسدت فسد الجسد كلّه ألا وهي القلب)[4].

وهكذا إذًا علينا أن نقول إنَّ من أهم خصائص المسلم العمران الروحي، الذي جاء به الأنبياء والرسل، تحليه بالأخلاق الفاضلة، وتخلّيه عن الرذيلة، فنجد: الخير والشر، الفضيلة والرذيلة، الصدق والكذب، الحلال والحرام، الحق والباطل، الرخاء والغدر، الأمانة والخيانة، العدل والظلم.

وإنّه كما يقول البهي الخولي: «إنَّ الله لم يخلقنا معطلين من مواهب العمران الروحي، كما أنّه لم يخلقنا معطلين من مواهب العمران المادي».

فللإنسان قلبه الذي يدفع إلى الخير والشر، وله قلبه الذي إذا صلحت نيّاته صلحت الدنيا كلّها، وإذا فسدت كان الخراب والدمار والشقاء.

فإلى القلب... إذا، فهو وسيلتك العتيدة، علينا أن نسعى في عمارته بأنواع الفضائل، وأشرف

العواطف، والكشف عمّا فيه من ينابيع الحكمة والرحمة والمواساة والإيثار، ونحو ذلك بما تصلح به الحياة النفسية والاجتماعية»[٥].

ولقد أوجز السيد سابق عناصر القوّة في الإسلام في عناصر محدودة هي:

١ - قوة العقيدة.

٢ - قوة الخلق.

٣ - قوة العلم.

٤ - قوة الاقتصاد.

٥ - قوة التماسك الاجتماعي.

٦ - قوة الجهاد.

ويختم كتابه هذا بقوله: «من أصدق الكلمات التي قالها شاعر: كلمة إقبال شاعر الإسلام: «الدين بغير قوّة فلسفة محضة»[٦].

أجل إنَّ الدين بغير قوّة فكرة مجرّدة مضيئة قلّما يعيرها الناس اهتماماً.

إنَّ أجلَّ ما يشغل الناس الخبز وتوفير شهوات الجسد. أمّا الاهتمام بالإيمان والحق والمثل والقيم فما أشدَّ انصرافهم عنها، بل ما أشدَّ خصومتهم لها.

ومن ثَمّ كان من الضروري أن تكون للدين قوّة تحميه، وللحقائق الإلهية سياجٌ يصونها، ولولا تلك القوّة وذلك السياج ما بقيت كلمة الله، ولذهبت معالم هدايته: **﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدّمت صوامع وبيعٌ وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا﴾**[٧].

والإسلام لا يتجاهل الواقع، ولا يقف أمامه مكتوف اليدين، وهو لهذا يوجّه أنظار أتباعه إلى هذه الحقيقة، وأنّه لا قيام له إلاّ إذا كان له سند من الحديد، الذي هو رمز القوّة»[٨].

فهكذا إذا ينبغي أن يكون المسلم قويًا إيمانه بالله، قوية أخلاقه، قويًّا بعلمه، قويًّا باقتصاده، قويًّا بمجتمعه، قويًّا بجهاده الدؤوب الدائم المتجدّد، فالحياة لا تعير أدنى اهتمام للضعيف، والإسلام لا يرضى لأتباعه الضعف والهوان (اليد العليا خيرٌ من اليد السفلى).

فكيف بالمسلم اليوم، الذي يصوّره مالك بن نبي رحمه الله، بقوله: «لم يكن المسلم عندما فتح عينيه في عالم الاقتصاد بعد أن نالته الصدمة الاستعمارية، سوى قن يُسخّر لكل عمل يريده الاستعمار، فينتج المطاط في حقول الهند الصينية (ڤييتنام) والفول السوداني في أفريقيّة الاستوائية، والأرز في بورما، والتوابل والكاكاو في جاوه (أندونيسيا)، والخمور في الشمال الأفريقي...»[٩].

ما الذي تريده العولمة

العولمة لا تريد شيئًا سوى أنّها تسعى جاهدة، ومن ورائها القوى العظمى في العالم، إلى استعباد الشعوب من جديد، تستخدمها في استغلال خيراتها من خلال وسائلها المتعددة والماكرة، فهي إذًا لا تريد إلاّ إشباع غرائزها على حساب الشعوب الضعيفة المغلوبة على أمرها.

إذ أهم ما تهدف إليه العولمة تحرير التجارة الخارجية، وجعل العالم كلّه سوقًا واحدة، الربح فيها للأقوى، حيث تسيطر عليه الشركات المتعددة الجنسيات الكبرى.

وبحسب تقرير الاستثمار العالمي لعام ١٩٩٥ لمؤتمر التجارة والتنمية للأمم المتحدة حدث توسّعٌ هائل في عدد هذه الشركات خلال السنوات الأخيرة، حيث ارتفع عددها من (٧٠٠٠) شركة عام ١٩٧٠ إلى (٣٧٠٠٠) شركة عام ١٩٩٥ تعمل من خلاله (٢٠٠.٠٠٠) فرع في أنحاء العالم، وقد تضاعفت مبيعاتها أكثر بمرّتين ما بين ١٩٨٠ و١٩٩٢ فزادت من (٢٠٤) تريليون دولار إلى (٥١٥) تريليون دولار،

وهذه الشركات هي المسؤولة حاليًا عن أكثر من (٦٠٪) من التجارة الدولية، وتسيطر هذه الشركات على حوالي (٣٠٪) من أصول الإنتاج العالمية، وعلى (٧٥٪) من الطاقة العالمية المرتبطة بالبحث والتطوير، وتستخدم حوالي (٧٣) مليون إنسان.

كما أنَّ هذه الشركات هي التي تسيطر حاليًا على مقاليد العولمة الاقتصادية بأنواعها التجارية والمالية المتعدِّدة، وأنَّه من جهة أخرى ترتبط معظم هذه الشركات بالدول الصناعية الكبرى؛ ففي قائمة أعدتها مجلة (فورشن) الأمريكية في عددها الصادر في ١٣/ ٨/ ١٩٩٧ شملت أكبر (٥٠٠) شركة متعدِّدة الجنسية، أشارت إلى أنَّ (٤٦٦) من هذه الشركات تنتمي من حيث الوطن الأم إلى الدول الصناعية السبع[١١].

فهذه هي العولمة (الغول) كما أبدت نواجذها التي غرزتها في جسد الحقائق؛ لتسيطر على خيرات العالم، ولتكون في أيدي تتحكَّم في العالم فتجعل بذلك من الرذيلة فضيلة، ومن الظلم عدلاً، تسوغ لنفسها ما تشاء، وتجعل من غيرها عبيداً تبعاً لها، تستخدمهم عند الحاجة، وتتنكَّر لهم عند الاستغناء، وتحرقهم عندما يشكِّلون خطرًا عليها، وهكذا يسود قانون الغاب: لتنقلب هذه الحضارة المادية على أعقابها خاسرة إن شاء الله تعالى.

المسلم والتوازنات الكبرى لتحقيق الاستمرار

إنَّ طغيان الحضارة المادية لا يحدّ إلاَّ بخلق توازنات كبرى، تقف أمام قلب الحقائق، لتعطي الفرصة للآخرين في العيش بكرامة إنسانية اختصَّ بها الإنسان دون غيره ﴿**ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا**﴾[١١].

فرزق بني البشر مكفولٌ من المولى جلَّ وعلا، وليس حكرًا لجنس دون آخر أو لجهة دون أخرى، ومن ثمَّ إنَّما عيش الكرامة يتحقّق للإنسان بأخذه بالأسباب، ثمَّ إنَّه وإن كان الترف في الرزق دولة بين الناس وفق السنن الإلهية، فإنَّ العولمة كما يخطّط لها لا بدَّ لها من كوابح توقفها عند حدود ما، ليتحقّق التوازن في الحياة، ويتحقّق بذلك تداول الرزق والسعة فيه بين بني البشر.

ومن ثمَّ لا بدَّ من أن يواجه طغيان هذه الحضارة المادية بسمو روحي يحقّق التوازن بين المادة والروح، وأنَّ هذا السموَّ الروحي هو المخرج للبشرية من ويلات العولمة، وهذا السموّ الروحي هو روح الإسلام الذي جاء لإخراج البشرية من عبادة العباد إلى عبادة ربّ العباد.

وإنَّه لحقّ ما يقوله البهي الخولي: «وها أنت ذا ترى الإنسانية قد جمعت من الثروات ما جمعت، وبلغت من معرفة أسرار الطبيعة ما بلغت، فهل أغناها ذلك من شيء؟ وهل سعدت به يوماً من الأيّام»[١٢].

بل إنّها تحمل خرابها بنفسها، فالتطاحن والتسابق في التسليح والحرص على المزيد من الثروات كلّها تحمل خراب الإنسانية، وإنّه سيأتي اليوم الذي نسمع فيها بالصواريخ العابرة للقارّة تحمل في ضجيجها هلاك البشرية، لا شيء سوى الطمع والجشع وملء الجوف الذي لا يملؤه إلاّ التراب، وصدق الله إذ يقول: ﴿**حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت وظنَّ أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلا أو نهارا فجعلناها حصيدا كأن لم تغن بالأمس**﴾[١٣].

وصدق الرسول ﷺ إذ يقول: (لو أوتي ابن آدم واديان من ذهب لتمنّى ثالثًا، ولن يملأ جوف ابن آدم إلاّ التراب)[١٤].

ولذلك ينبغي أن نعرف أنّ العبرة: «ليست بما يتحلّى به ظاهر الحياة، ولا بما تتخذ الأرض من

زخرفٍ وزينة، ولكنّ العبرة بالعمران الروحي، والتهذيب العاطفي قبل أيّ شيءٍ آخر»[١٥].

ومن ثمّ تعدّ عناصر القوّة في الإسلام، من عقيدة صحيحة راسخة، وأخلاق فاضلة سامية، وعلم دقيق نافع معمول به، واقتصاد منظم يدفع إلى التكاثف والتعاون والإحساس بالآخرين ليتحقّق بذلك التماسك الاجتماعي عملاً جهادياً يدافع عن حقوق الجماعة ويحمي بيضتها وفق قول الله تعالى: ﴿**وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستُردّونَ إلى عالم الغيب والشهادة فينبّؤكم بما كنتم تعملون**﴾[١٦] لهو المخرج للإنسانية جمعاء.

دور المسلم في عصر العولمة

على المسلم في عصر العولمة أن يتفطّن إلى أنّه المقصود الأول من العولمة، المقصود في السموّ الروحي أوّلاً، ثمّ السيطرة على كنوزه وخيراته ثانياً؛ ليصير كما كان قنًّا، يُوجّه كالآلة تسخيراً لخدمة أعوان الشيطان، ولذلك على المسلم أن يأخذ حذره، وأن يعمل وفق سنن الله في أرضه حتى لا تبتلعه العولمة، ويصير بذلك لا من أهل الدنيا ولا من أهل الآخرة، يعيش تعساً في الدنيا مستعبداً، وفي الآخرة مغضوباً عليه: لتفريطه في جنب الله.

ومن ثمّ على المسلم أن يأخذ بأسباب النجاح والتفوّق والسعادة، متمسّكاً بعناصر القوّة في الإسلام: لينطلق بها مغيّراً من حاله، بانياً مستقبله، واعياً لما يُحاك ضدّه، معيداً لماضيه المجيد في ثوبٍ جديد، ولن يتحقّق ذلك إلاّ إذا فهمنا وعملنا بقول الله تعالى: ﴿**إنّ الله لا يُغيّرُ ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم**﴾[١٧].

وبقوله تعالى: ﴿**خذوا حذركم**﴾[١٨].

وبقوله تعالى: ﴿**ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملّتهم**﴾[١٩].

ويقول ﷺ: (لتتبعنّ سنن الذين من قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضبٍّ لاتبعتموهم، قلنا يا رسول الله: اليهود والنصارى، قال: فمن سواهم؟)[٢٠].

وإنّه لا يمكن أن نثق بالغرب ليعمل على إخراجنا من وضعنا المزري. وإنّ الموضوعية تقتضي حياد العلم، وإنّ ما يأتي به الغرب لن يحقّق لنا أهدافاً تنموية، أو عيشة كريمة، أو سيادة وعزّة، وينبغي أن نستحضر دائماً قول الله تعالى وقول رسوله ﷺ من أنّهم سيبقون أعداء لنا ما بقي التاريخ.

خطأ الحلول المستوردة

ما الذي جنيناه من الحلول المستوردة: كالليبرالية الديمقراطية وما تحمله من عناصر ومقوّمات (العلمانية، النزعة الوطنية والقومية، الاقتصاد الرأسمالي الإقطاعي، الحرية الشخصية بالمفهوم الغربي، التمكّن من القوانين الأجنبية الوضعية... إلخ) سوى الويلات وتعقّد المشكلات، ودخول العالم الإسلامي في مشكلات لا نهاية لها. ولقد تأكّدنا جيّداً أنّها ليست عصاً سحرية، ولن تأتي إلينا بحلول لمشكلاتنا، لو لم تأخذ بعين الاهتمام واقعنا الثقافي والحضاري والاجتماعي. ولقد كتب الشيخ يوسف القرضاوي كتاباً مهمًّا عنونه بـ: (الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا)، وقال كلمة في الخاتمة تكتب من ذهب: «لقد دخلنا جحر الغرب مرّة فلدغتنا عقرب الليبرالية، ثمّ دخلنا مرّةً أخرى فلدغتنا أفعى الاشتراكية»[٢١].

وهل من قدرنا أن تبقى الأفاعي تلدغنا، أم أنّنا سنكتسب مناعة من سمّ الأفاعي القاتل، الذي عجز الأطباء عن إيجاد مضاد له؟ وأين نحن من قول الرسول ﷺ: (لا يُلدغ المسلم من جحرٍ مرتين)[٢٢].

أثر البرامج التربوية في التغيير

إنّ الغرب سيظل يخطّط للهيمنة على العالم

الإسلامي للانتقام التاريخي أولاً، ثمَّ للاستيلاء على خيراته ثانيًا. وعلى الرغم من ذلك إلاّ أنَّ اللدغات تتكرّر وتتوالى علينا، وقد وصفنا بالكياسة والفطانة، ولكن ريح التغيير عندما هبّت علينا كانت غربية، ولا يزال صفيرها يدوي في آذاننا، حتى أصبحنا لا نفرّق بين زقزقة العصافير وضجيج المدافع والصواريخ، فأصابتنا عاهة مزدوجة أفقدتنا الإحساس، فأصبحنا كالهوام نُساق إلى الجحيم من غير نكران.

لقد أعدَّ (مارتن كارنوي) بحثًا في سنة ١٩٧٤ بعنوان: (التربية كأداة للاستعمار الثقافي)، وخلاصة ما توصّل إليه: أنَّ نظم التربية الغربية الرأسمالية جاءت إلى معظم أقطار العالم الثالث، ومنها الأقطار العربية والإسلامية كجزء من السيطرة الاستعمارية، وأنّها كانت منسجمة مع أهداف الاستعمار الاقتصادي، والهيمنة السياسية من خلال الفئة المثقفة والحاكمة في هذه الأقطار...»[٢٣].

ويضيف كارنوي في هذا الخصوص أنّه منذ عام ١٩٤٩ تحدّد دور المدارس في الأقطار التي تحرّرت من الاستعمار العسكري كأدوات لتحديد الأدوار الاجتماعية لأبناء هذه الأقطار. فمع أنَّ التعليم انتشر على اثر الاستقلال من السيطرة الاستعمارية إلاّ أنّه سار على النمط السابق، وصارت أهدافه تركّز على إيجاد متعلمين ذوي مهارات عالية لخدمة مصالح الأقطار الصناعية المتقدمة من خلال التأكيد على التدريب العملي والمهني في العلوم الاجتماعية وإدارة الأعمال، وبناء نظم التعليم: ليخدم ذلك كلّه أهداف الشركات الدولية في الأقطار المتقدمة، التي أرادت الأقطار النامية سوقا لمصنوعاتها. ومصدرا للمواد الخام اللازمة لهذه الصناعات».

ومن أمثالهما: روبرت - ف - أرنون - الذي ألّف سنة ١٩٨٢ كتابا بعنوان (المساعدات الخيرية والاستعمار الثقافي). وادوارد هـ برمان ألف سنة ١٩٨٣ كتابا بعنوان: (تأثير مؤسسة كارنيجي، ومؤسسة فورد، ومؤسسة روكفلر في السياسة الأمريكية: أيديولوجيات المساعدة)[٢٤].

فهؤلاء من الغرب، وقد كشفوا لنا عن مخطّطاتهم الدنيئة التي تعمل دومًا على استغلالنا واستعبادنا، مع ذلك لم نستفد من قول الله تعالى: ﴿**خذوا حذركم**﴾[٢٥].

هل هي بلاهة ؟

وفي هذا الظن الحسن في الغرب، وما يقدّمه من حلول للعالم الثالث، يقول مالك بن نبي رحمه الله: «إنَّ إنسان العالم الثالث بعامّة، والمسلم بخاصّة، يظنّان أنّهما بريئان من أسقامهما بدواءٍ جديد يشفيهما من كلّ داء، وقد تكلّما عن الاقتصاد كلامهما عن حجر جديد للفلاسفة يملك أن يجعل الفقر غنًى بلمحة عين، فوقعا في ضربٍ من الصبيانية الاقتصادية Economisme.

وما يزيد الطين بلّة أنَّ حجر الفلاسفة، الذي يزعمان المداواة به، لا يصنع في البلد الذي يتخذه علاجًا، بل يدسّ له من مختبرات البلدان المتقدمة، التي همّها الأكبر ضمان مصالحها لا تخفيف عبء البلدان المتخلّفة.

وهذا الدواء الشافي من كلّ داء في العالم الإسلامي لم يكن له من أثر إلاّ أن جعله فريسة شر أدواته بإيقاعه في فخ L'ECONOMISME، و[الاقتصادانية] إنّما هي فقاعة غاز لا تحوي أيَّ واقع اقتصادي، بل هي أسوأ، إنّها ظرف يبدي ألوان قوس قزح لألنه برّاقة، إنّه يحوي أوهامًا خلاّبة ضائعة وتناقضات تدعو للسخرية»[٢٦].

فهلاّ أحسنّا التصرّف، وعرفنا كيف نهرب من الوقوع في [الاقتصادانية]. وما ذلك ببعيد إن نحن أخذنا بالأسباب، ولم نحسن الظن في كلّ ما يأتي به الغرب من حلول. بل نمحّصه وننتقي منه الجيد ونترك الردي.

وهكذا لا يمكن للحلول المستوردة أن تعطي نتاجًا إيجابيًا إلاّ إذا راعت خصوصيّاتنا، وأنّ العولمة ليست نزيهة حتى نتوسّم فيها الخير، بل معالمها ظاهرة تعمل على طمس كل الخصوصيّات، ومن ثمّ إن لم نراعِ حالنا فالأفعى ستلدغنا لدغةً قاتلة، ومن منّا لا يحذر من سمّ الأفاعي!؟ وصدق مالك بن نبي رحمه الله إذ يقول: «فالإنسان الذي لا يكون مجتمعه مجتمع حضارة معرّض للحرمان من الضمانات الاجتماعية، فأنا حينما أحاول تحديد مجتمع أفضل كأنّني أحاول تحديد أسلوب حضارته؛ إذ إنّني حينما أُحقّق الحضارة أحقّق جميع شروط الحياة، وللأسباب التي تأتي بمتوسّط الدخل المرتفع، بمعنى أنّني أحقّق الخريطة الاقتصادية ونتائجها الاجتماعية والثقافية أيضًا»[27].

فأنت ترى أنّ المكانة في عصر العولمة لا تتحقّق إلاّ بهذا الوضع الحضاري الذي يراعي الخصوصيات الاجتماعية والثقافية، وبذلك يكون للمسلم في هذه العولمة دورٌ فاعل مؤثّر، بل عليه أن يقوم بدور الفاعل لا المتأثّر، المتبوع لا التابع، وإلاّ وقع في مقولة طالما ردّدوها من أنّ المغلوب مولعٌ بتقليد الغالب.

وإذا ما وقعنا في تقليد الغرب، فإنّما نفقد خصوصيتنا، وإذا ما فقدنا خصوصيتنا أصبحنا جسدًا بلا روح، وهكذا يعود علينا عصر القنّ لنصير عبيدًا للسادة في الغرب، نمدُّ أيدينا إليهم ليطعمونا، ونعطيهم ما نملك ليحمونا وتقلب الحقائق فيصير الظلم عدلاً، والرذيلة فضيلة، واليد السفلى خيرٌ من اليد العليا.

وقد أكّد المولى عزّ وجل أنّ العزة لله ولرسوله وللمؤمنين لا لغيرهم: ﴿**ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين**﴾[28].

وأكّد أيضا أنّ حالتنا التي نحياها ونعيشها من ذلّ وهوان نصفع في الخد الأيمن، فنعطي الأيسر ليُرضى عنّا، ولن تتغيّر هذه الحال إلاّ إذا غيّرنا ما بأنفسنا: ﴿**إنّ الله لا يُغيّر ما بقوم حتى يُغيّروا ما بأنفسهم**﴾[29].

التعولم قبل العولمة

إنّ المسلم بإسلامه لا ينبغي أن يسلم بهذه العولمة وكأنّها قدرٌ محتوم لا مفرّ منه، وإنّما عليه أن يتعولم ليكون صاحب اليد العليا، فاعلاً مؤثّرًا في العولمة، وليوظّف ما أحدثه الفكر البشري من تطوّر رهيب في شتّى مناحي الحياة ليبلغ دعوته، وينشر أخلاقه وقيمه الراقية، وينفض الغبار عن دينه؛ ليبلغه إلى النّاس كافّة بأسلوبٍ راق، ومنهجٍ علمي رائد، ثمّ ليترك الهداية إلى الخالق عزّ وجل: ﴿**إنك لا تهدي من أحببت ولكنّ الله يهدي من يشاء**﴾[30].

فبالعلم، ثمّ العمل.

وبالإحساس بالواجب تجاه الوطن، ثمّ حبّ الوطن.

وبالخوف من الجليل، ثمّ التيقّن بالجزاء.

وبالإخلاص في العمل، ثمّ إتقان العمل.

وبالتضامن الاجتماعي، ثمّ الإحساس بالأخوّة.

وبالعزّة والأَنَفَة، ثمّ الأخذ بالأسباب.

وبالإحساس بمراقبة الديّان، ثمّ انتظار الرحيل.

وبالعمل للقرار، ثمّ التفكّر في مصير القرار.

ثمّ الايمان بقول الله تعالى: ﴿**إنّ الله لا يُغيّر ما بقوم حتى يُغيّروا ما بأنفسهم**﴾[31].

والعمل بقول الرسول ﷺ: (إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فليغرسها).

إيمانا وتصديقا بالجزاء في الأخرى ﴿**وأنّ الله لا** يضيع أجر المؤمنين﴾[32]. ●

الحواشي

١ - العولمة: ٩٥، ٩٦.

٢ - آل عمران: ١٠٢.

٣ - مبادىء الإسلام: ١٣٥، ١٣٦.

٤ - صحيح البخاري: الإيمان باب رقم ٣٩.

٥ - الإسلام لا شيوعية ولا رأسمالية: ٤٨.

٦ - عناصر القوّة في الإسلام.

٧ - الحج: ٤٠.

٨ - عناصر القوّة في الإسلام: ٢٢٩.

٩ - المسلم في عالم الاقتصاد: ٧.

١٠ - العولمة والجات، التحديات والفرص.

١١ - الإسراء: ٧٠.

١٢ - الإسلام لا شيوعية ولا رأسمالية: ٤٣.

١٣ - يونس: ٢٤.

١٤ - صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب رقم ١٠، وصحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب رقم ١١٦.

١٥ - الإسلام لا شيوعية ولا رأسمالية: ٤٣.

١٦ - التوبة: ١٠٥.

١٧ - الرعد: ١١.

١٨ - النساء: ٧١.

١٩ - البقرة: ١٢٠.

٢٠ - صحيح البخاري - اعتصام ١٤، وصحيح مسلم - العلم - باب اتباع سنن اليهود.

٢١ - الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا: ٣٦٥.

٢٢ - صحيح مسلم - الزهد - باب رقم ٦٢.

٢٣ - أهداف التربية الإسلامية: ٤٦، ٤٧، ٤٨.

٢٤ - المصدر السابق نفسه.

٢٥ - النساء: ٧١.

٢٦ - المسلم في عالم الاقتصاد: ٣٦، ٣٧.

٢٧ - تأملات: ١٦١، ١٦٢.

٢٨ - المنافقون: ٨.

٢٩ - الرعد: ١١.

٣٠ - القصص: ٥٦.

٣١ - الرعد: ١١.

٣٢ - آل عمران: ١٧١.

المصادر والمراجع

- **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**، للدكتور يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- **عناصر القوة في الإسلام**، للسيد سابق، دار الكتاب العربي، مصر.

- **العولمة**، للدكتور الخضيري، مجموعة النيل العربية.

- **العولمة والجات: التحديات والفرص**، للدكتور عبد الواحد الغفوري، مكتبة مدبولي.

- **المسلم في عالم الاقتصاد**، لمالك بن نبي، دار الفكر.

النشاط الثقافي لعلماء بجاية الأفريقية

من خلال كتاب

« عنوان الدّراية »

لأبي العبّاس الغُبْريني

الدكتور/ صالح مهدي عباس الخضيري

مركز إحياء التراث العلمي العربي

جامعة بغداد - العراق

عُرفت مدينة بجاية بنشاطها الثقافي، وكانت مركزًا مهمًّا من المراكز الثقافية المنتشرة في العالم الإسلامي. وقد بلغ النشاط الثقافي لبجاية شهرة واسعة في أفريقية والأندلس والمشرق على السّواء. ممّا دفع الشيخ الجليل أبا العبّاس الغُبريني إلى توثيق هذا النشاط بكتابٍ نفيس سمّاه: (عُنوان الدِّراية فيمن عُرِفَ من العلماء في المائة السّابعة ببجاية)؛ إذ أرَّخَ فيه لمجموعة طيّبة من علماء بجاية كانوا من جملة شيوخه. ولولا هذا الكتاب الذي خَلَّد بجاية وعلماءها لما كنّا نعرف شيئًا ذا أهمية عن نشاط هذه المدينة الثقافي، باستثناء بعض المعلومات المتناثرة في الكتب المتعدّدة عن المشهورين منهم، الذين رحلوا إلى أماكن أخرى، واشتهروا فيها.

يعدّ هذا الكتاب صفحة مشرقة في تاريخ بجاية الفكري والحضاري، كشف فيه مؤلّفه ما كان خافيا على كثير من النّاس من مكانة بجاية الثقافية، وأنّها كانت مقصد العلماء والأدباء والتّجّار على السّواء.

فمن مؤلف هذا الكتاب؟

هو الشيخ أبو العبّاس أحمد بن أحمد بن عبدالله الغُبريني[1].

ولد سنة أربع وأربعين وستّ مئة ببجاية أو ببني غُبرين.

من أعلام بجاية المشهورين، وكان واحد عصره،

وفريدَ قطره، أستاذًا بارعًا من أهل النّظر والتحقيق، ثاقب الذهن، أصيل البحث، مشاركًا في فنونٍ شتّى. وكان فقيهاً نبيهًا، عارفًا بالأحكام، موصوفًا بالعدالة والنّزاهة، «ولي القضاء بمواضع عدّة، آخرها مدينة بجاية، فكان في حكمه شديدًا مهيبًا، ذا معرفة بأصول الفقه، وحفظ لفروعه، وقيام على النّوازل، وتحقيق للمسائل. ولمّا ولي خطّة القضاء ترك حضور الولائم، ودخول الحمّام، وسلك طريق اليأس في مداخلة النّاس»[٢].

أخذ العلم عن شيوخ عصره، وعلماء بلدته بجاية، الذين أرَّخَ لهم في كتابه (عُنوان الدِّراية)، ورحل خارج بجاية، وتلقّى العلم عن كثيرٍ من الأعلام.

وعند إمعان النظر في فهرسة مرويّاته والعلوم التي أخذها عن شيوخه نراه مشاركًا في علومٍ عدّة من القرآن الكريم تفسيرًا وقراءات، والحديث الشريف، والفقه، والتصوّف، والأذكار، والرّقائق، وعلوم العربية من لغةٍ ونحو وأدب، وأصول الدين، إضافةً إلى المعرفة التاريخية وغيرها.

لم تذكر المصادر التي ترجمت له سوى كتاب (عنوان الدّراية) الذي اشتهر به، وعن طريقه ذاع صيته، وبلغت شهرته أرجاء أفريقية والأندلس والمشرق. وبهذا السِّفر الخالد حفظ لنا أسماء علماء بجاية، ومَنْ ورد عليها من العلماء الأعلام، حيث أسدى خدمة جليلة لهؤلاء الأعلام ولمدينة بجاية بخاصّة.

توفي أبو العباس الغُبريني (رحمه الله) سنة أربع وسبع مئة على الأرجح.

موقع بجاية

بِجَايَة: بكسر الباء المُوحّدة، وفتح الجيم، ثمّ ألف وياء مثنّاة من تحت، وهاء. هكذا قيّدها أبو الفداء[٣]. وهي مدينة بالجزائر على شاطئ البحر، تابعة لإقليم قسنطينة، وهي على خط طول ٥.٩ شرق غرينتش، وخط عرض ٣٦،٤٩ شمالاً. ويبلغ عدد سكّانها وفقًا لتعداد سنة ١٩٠٦م (٥،٥٢٨ نسمة). وقد بُنِيت على شكل مُدرّج فوق المُنحدرات السّفلية لجبل جواريه (قواريه) (٦٦٠ مترًا): يريد (ارتفاعه عن سطح البحر).

وهي تطلُّ على خليج تَحمِيه من الرياح العاصفة عدّة كتل عالية من الصُّخور. ومناخ هذه المدينة معتدل جدًّا في الصّيف، ويكثر سقوط المطر الغزير في تلك المنطقة[٤].

وتبعد بجاية عن قسنطينة نحو (٢٢٧كم) إلى الشمال الغربي، وعن مدينة الجزائر نحو (٢٨٥كم) غربًا[٥].

بجاية في كتب البلدان

وصف بجاية كثير من البلدانيين العرب وصفًا دقيقًا، يَدُلُّ على اطِّلاعٍ واسع، وملاحظة دقيقة، وخبرة علميّة تامّة، فقد وصفها ياقوت الحموي قائلاً: «مدينة على ساحل البحر بين أفريقية والمغرب... بينها وبين جزيرة مزغناي (مَزغنّان) أربعة أيّام. كانت قديماً ميناءً فقط، ثمَّ بُنيت المدينة، وهي في لحف جبل شاهق، وفي قبلتها جبال، كانت قاعدة ملك بني حمّاد، وتُسمّى (الناصرية) أيضًا، باسم بانيها، وهي مفتقرة إلى جميع البلاد، لا يَخُصُّها من المنافع شيء، إنّما هي دار مملكة، تُرْكَب منها السفن وتسافر إلى جميع الجهات، وبينها وبين ميلة ثلاثة أيّام»[٦].

ووصفها الحِميَري بقوله: «بجاية، قاعدة الغرب الأوسط، مدينة عظيمة على ضفّة البحر يضرب سورها، وهي على جرف حجر، ولها من جهة الشمال جبل يُسمّى (امسيول) وهو جبل سام، صعب المُرْتقى. وفي أكنافه جُمَل من النّبات المنتفع به في صناعة الطِّب، مثل: البرباريس، والقنطوريون، والرّاوند، والأسفيوس، وغير ذلك من الحشائش. وفي هذا الجبل عقارب صُفْر الألوان، قليلة الضَّرر،

وهي عين بلاد بني حماد، والسفن إليها متكرِّرة، والسَّفر إليها برًّا وبحرًا، والسِّلع إليها مجلوبة، وأهلُها تُجَّار مياسير، ولها بَوادٍ ومزارع، والحِنْطة والشَّعير بها، والتِّين كثير، وسائر الفواكه، وبها دار صناعة لإنشاء الأساطيل؛ لأَنَّ الخشب في أوديتها وجبالها كثير، ويُجلب إليها من أقاليمها الزّيت الطّيّب والقطران، وبها معادن الحديد الصّلب، وبها من الصناعات كلّ غريبة، وعلى نحو ميل منها نهرٌ يأتي إليها من جهة المغرب، وهو نهرٌ عظيمٌ يُجاز عند فم البحر بالسّفن، وكلّما بَعُدَ عن البحر كان ماؤه قليلاً، ويجوزه مَنْ شاء في كلّ موضع. وهي قطب لكثيرٍ من البلاد»[٧].

وقال أبو الفداء في وصفها: «هي قاعدة الغرب الأوسط، ولها نهر على شاطئه البساتين والمَنَازه في شرقي بجاية، ويقابل بجاية من الأندلس طرطوشة، وغربي بجاية جزائر بني مَزْغِنَّان. وهي فرضة مشهورة من عمل بجاية...»[٨].

سبب تأسيس بجاية

ذكر ياقوت السبَب الباعث على تأسيس مدينة بجاية، فقال: «أَوّل مَنْ اختطّها النّاصر ابن عِلْناس ابن حماد بن زيري بن مَناد بن بُلُكِّين في حدود سنة ٤٥٧هـ، وكان السبب في اختطاطها أنَّ تميم بن المُعِزّ ابن باديس صاحب أفريقية أنفذ إلى ابن عَمّه النّاصر ابن عِلْناس محمدَ بن البَعْبَع رسولاً لإصلاح حال كانت بينهما فاسدة، فَمرَّ ابن البَعْبَع بموضع بجاية، وفيه أبيات من البربر قليلة، فتَأمّلها حقَّ التّأمُّل، فلمّا قدم على النّاصر غَدَرَ بصاحبه، واستخلى النّاصر، ودلّه على عَوْرة تميم. وقرّر بينه وبين النّاصر الهرب من تميم والرّجوع إليه، وأشار عليه ببناء بجاية، واستركبه وأراد المصلحة في ذلك، والفائدة التي تحصل له من الصناعة بها وكبد العدُوّ، فأمر من وقته وضْع الأساس، وبناها ونزلها بعسكره. ونمى الخبر إلى تميم: فأرصد لابن البعْبع العيون. فلمّا أراد الهربَ قبض عليه وقتله، وألحق به عاقبة الغَدْر»[٩].

بجاية في التاريخ

عندما اختطَّ النّاصر مدينة بجاية سنة ٤٥٧هـ، ولمّا كملت عمارتها انتقل إليها واستقرَّ فيها سنة ٤٦١هـ، وجعلها عاصمة ملكه، وبنى بها قصره المعروف بـ (قصر اللؤلؤة). وقام بأعمال حسنة لهذه المدينة، فقد بنى رصيفًا ممتدًّا في البحر، ودارًا لصناعة السفن، وقناطر مُعَلَّقة لجرّ المياه، وسورًا حول المدينة به أبراج.

وعندما آل الأمر إلى ولده وخليفته المنصور (٤٨١هـ - ٤٩٨هـ) اتخذ بجاية عاصمة ملكه سنة ٤٨٣هـ، فشيّد قصر أميمون، وابتنى مسجدًا تُزينه منارة، ارتفاعها ستّون قدمًا، وواجهة بها (١٧) باكيه Porticoes، كما جلب إليها المياه من جبل، تُوجّه بوساطة القناطر المُعَلَّقة. وغدت بجاية بذلك من أهم مدن المغرب، وكانت هذه المدينة مُقسّمة إلى (٢١) حيًّا، وتضمُّ (٧٢) مسجدًا.

وقد عاشت بجاية عصر رخاءٍ وازدهار، وظَلَّت رافلةً في حُلَلِ السّعادة في عهد دولة بني حمّاد، واستمرّت في رخائها في عهد المُوَحِّدين. وحدث في سنة (٥٤٦هـ/ ١١٥٢م) أن استولى عبد المؤمن بن عمر على بجاية، وخلع سُلطانها يحيى بن عبد العزيز عن العرش، ونَصَبَ مكانه أحدَ أبنائه، وأصبحت بجاية من ذلك الوقت عاصمة إقليمٍ وُكّلت إدارته إلى أمير من أمراء الأسرة الحاكمة. وبقيت تحت ظلّ حكم الموحّدين مدّةً طويلة، إلى أن هجم على المدينة ابن غانية المرابطي، فاحتلّها سنة (٥٧٨هـ/ ١١٨٣م)، ثمّ سرعان ما استعاد المُوحّدون المدينة، وفتحوها بعد مدّة يسيرة.

ثمّ استولى الحفْصيُّون على بجاية عندما أعلن أبو زكريا الحفصي استقلاله سنة (٦٢٩هـ/ ١٢٣٢م)،

وأسند حكم هذه المدينة إلى ولده الأكبر. وقد تمكّن الأمراء الحفصيُّون في أثناء السنوات (١٢٨٤م - ١٣٠٩م، و١٣١٠م - ١٣١٨م، و١٣٦٤م - ١٣٦٨م) من التحرّر من سلطان تونس، وجعلوا من بجاية عاصمة لولاية مستقلّة، تشمل الجزء الأكبر من إقليم قسنطينة المعروف الآن، كما أنّهم صدُّوا هجمات بني عبد الواد أصحاب تلمسان، والمرينيِّين أصحاب فاس. وقد حاصر بنو عبد الواد بجاية في السنوات (١٣١٠م، و١٣١٦م، و١٣١٨م - ١٣١٩م)، ولكنّهم لم يظفروا منها بطائل. وكان المرينيون أسعد منهم حظًّا: إذ استولوا على بجاية، فدخلها أبو الحسن المريني دون قتال سنة (٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م).

وظلَّ سلطان المرينيِّين قائمًا بها حتى سنة (٧٦٢هـ/ ١٣٦١م)، وفي هذه السنة استعاد الحفصيُّون سلطانهم على بجاية، وأصبحت ولاية تحت إمارة أحد أولاد السلطان بتونس، وكانت بمنزلة معاش خاصّ لأمراء البيت الحفصي المالك. ولكنّ حسن الوفاق لم يكن قائمًا بين حكّام قسنطينة وبجاية، ممّا أدّى إلى قيام حروب متوالية خلال القرن الخامس عشر، وطيلة السنوات الأولى من القرن السادس عشر الميلادي[١٠].

النشاط الثقافي لعلماء بجاية

حثَّ الدين الإسلامي الحنيف على العلْم والتعلّم، وكانت كلمة (اقرأ) أوّلَ الكلمات التي نزَلَ بها القُرآنُ الكريم في قوله تعالى: ﴿**اقْرأْ باسْمِ ربِّكَ الذي خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربُّك الأكرمْ * الذي علَّم بالقلم * علَّم الإنْسان ما لمْ يعْلمْ**﴾[١١].

بمثل هذه الدعوة الالهية ازداد اهتمام الرسول الكريم ﷺ بالعلْم والتَّعلُّم، وحضّ المسلمين على التمسّك بالعلم والسّعي في طلبه بقوله عليه الصلاة والسلام: (طلبُ العلم فريضةٌ على كلّ مسلم)[١٢]. ومن هنا حرص المسلمون على طلب العلم. ولا بُدَّ للعالم والمتعلّم من مكان يُدرّسُ فيه العلم. فكان المسجدَ المركزَ التعليميَّ الإسلامي الأوّل على الإطلاق في كلّ زمانٍ ومكان. وقد اضطلع المسجد منذ أوّل يوم أُسِّسَ فيه بمهمتين جليلتين: دينية وعلمية. وقد اجتمع المسلمون في مسجد رسول الله ﷺ بالمدينة المنورة، يُؤَدُّون الفرائض الدينية المفروضة عليهم، ويَتعلّمونَ الكتابة والقراءة، ويَتحلَّقُونَ حول الرسول الكريم ﷺ، يَتَعلَّمون القرآن الكريم وحفْظَ آياته، ويَسْمَعون حديث الرسول ﷺ ويَبْصرون سُنَّتَه، ويسألونه عن كلِّ ما خطر لهم من أمر[١٣].

وقد كَثُر إنشاء المساجد، وزادَ انتشارها باتّساعِ رُقْعَة العالم الإسلامي، وأصبحت سُنَّةً حَسَنة أن يُبْنى مسجد أو أكثر في كلِّ مكانٍ فتحه المسلمون، أو في كلِّ مدينةٍ أسَّسُوها.

ولمّا دخل الإسلام إلى أفريقية، وأصبحت جزءًا من العالم الإسلامي، انتشرت المساجد في رُبوعها انتشارًا واسعًا، فلا تَخْلُو مدينة من مسجدٍ جامع، ومساجد صغيرة عدّة، ولا تَخْلوا قُرى أفريقية من المساجد أيضًا. ومدينة بَجاية واحدة من تلك المدن الأفريقية التي انتشرت فيها الجوامع والمساجد منذ تأسيسها، فقد ازدانت أحياؤها المُتعدِّدة التي بلغت واحدًا وعشرين حيًّا باثنين وسبعين مسجدًا[١٤]، وهذا العدد الكبير من المساجد يَدُلُّ على قيام نشاط ثقافي واسع بين أبناء هذه المدينة، لا سيَّما إذا ما علِمْنا أنَّ في كلِّ مسجدٍ من هذه المساجد حَلقةَ دَرْس يَتعلَّم فيها المسلمون إلى جانبِ العُلوم الدينية العلومَ اللغوية والنحويّة والعلومَ العقلية وغيرها.

ومن المعلوم أنَّ المصادر التاريخية قد سَكَتت عن هذا النشاط الثقافي ببجاية، ولم تُقدّم لنا معلومات كافية عن كيفية نشأة هذا النشاط وازدهاره، حتى أصبح ظاهرة ملموسة في القرنين السادس والسابع الهجريين[١٥]، حيث نشطت الحياة الثقافية في هذين القرنين وما تلاهما: لإسهام علماء بجاية وأبنائها في

الحضارة العربية الإسلامية بصَرْفِ النظر عن أُصولهم القومية أو الإقليمية أو المذهبية. وقد ساعد على وجود هذا النشاط الثقافي الرّحلة في طلب العلم بين طلبة هذه المدينة والمدن الإسلامية الأخرى، ممّا سنذكره مفصّلاً في موضعه إن شاء الله تعالى.

وإنَّ المعلومات المتوافرة لدينا عن نشاط بجاية الثقافي في القرنين السادس والسابع الهجريين إنّما كانت بفضل الشيخ الجليل أبي العبّاس أحمد بن محمد الغُبريني، مؤلّف كتاب (عنوان الدِّراية فيمن عُرِفَ من العلماء في المائة السابعة ببجاية)، الذي استطاع أن يُؤَرِّخ لنشاط هذه المدينة الثقافية في هذين القرنين، وإن كانت حصّة القرن السادس أقلّ بكثير من حصّة القرن السابع، الذي عاش فيه المؤلّف، وأخذ عن عُلمائه، وجالسَ شيوخَه، وتذاكر معهم... والسبب في ذلك يعُود إلى أنَّ أبا العبَّاس الغُبريني قد أرّخ لمشيخته وأعلام إفادته، وهم جميعاً من أبناء هذا القرن.

ورأيتُ أنْ أُثبت أسماء هؤلاء الأعلام الأجِلاء الذين ذكرهم أبو العبّاس الغُبريني في كتابه وترجم لهم، على الترتيب الذي ورَدَ في كتابه مع ذكر أرقام الصفحات التي ورد كلّ اسمٍ فيها: ليَطّلِعَ القارىء الكريم على ما بَذَلَهُ هؤلاء العلماء (رحمهم الله تعالى) من جهودٍ جليلة في نشر الثقافة العربية الإسلامية داخل بجاية وخارجها، وهم:

١ - أبو مدين، شعيب بن الحسين الأندلسي الإشبيلي: ٥٥ - ٦٥.

٢ - أبو علي، حسن بن علي بن محمد المسيلي: ٦٦ - ٧٢.

٣ - أبو محمد، عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبدالله الإشبيلي: ٧٣ - ٧٥.

٤ - أبو الطاهر، عمارة بن يحيى بن عمارة، الشريف الحسني: ٧٦ - ٨٠.

٥ - الشيخ الصالح المبارك، أبو عبدالله العربي: ٨٠ - ٨٢.

٦ - أبو الفضل، جعفر بن محمد بن علي القيسي، ابن محشرة: ٨٣ - ٨٥.

٧ - أبو محمد، عبد الحق بن ربيع بن أحمد الأنصاري البجائي: ٨٥ - ٩٠.

٨ - أبو محمد، عبد العزيز بن عمر بن مخلوف القاضي: ٩١ - ٩٢.

٩ - أبو محمد، عبدالله بن محمد بن عمر بن عبادة القلعي: ٩٣.

١٠ - أبو عبدالله، محمد بن الحسن بن علي بن ميمون التميمي: ٩٤ - ٩٩.

١١ - أبو العباس، أحمد بن خالد المالقي، الفقيه الأصولي: ١٠٠ - ١٠١.

١٢ - أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد الأموي، ابن اندراس: ١٠١ - ١٠٢.

١٣ - أبو الحجاج، يوسف بن سعيد بن يخلف الجزائري: ١٠٣.

١٤ - أبو عبدالله، محمد بن صالح بن أحمد الكناني الشاطبي: ١٠٤ - ١٠٧.

١٥ - أبو العباس، أحمد بن محمد بن حسن الصّدفي الشاطبي: ١٠٨ - ١١١.

١٦ - أبو العباس، أحمد بن عيسى بن عبدالرحمن الغماري: ١١٢ - ١١٣.

١٧ - أبو القاسم بن أبي بكر اليمني، الشهير بابن زيتون: ١١٤ - ١١٥.

١٨ - أبو القاسم، أحمد بن عثمان بن عجلان القيسي: ١١٦ - ١١٨.

١٩ - أبو زكريا، يحيى بن زكريا بن محجوبة القرشي: ١١٩ - ١٢٠.

٨٠ - أبو زيد، عبد الرحيم بن عمر اليزناتي، الفقيه: ٢٢٣.

٨١ - أبو زكريا، يحيى اللّقنتي، المحدّث الحافظ: ٢٢٤.

٨٢ - أبو سليمان، داود بن مطهر الوجهاني، الفقيه: ٢٢٥.

٨٣ - أبو القاسم، عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر الجزائري، ٢٢٥.

٨٤ - أبو يوسف، يعقوب بن يوسف الزّواوي المنجلاتي: ٢٢٦.

٨٥ - أبو عبدالله، محمد بن محمد بن أبي بكر، المنصور القلعي: ٢٢٧.

٨٦ - أبو علي، عمر بن أحمد العمري البجائي، الأصولي: ٢٢٨.

٨٧ - أبو الخطاب، عمر بن الحسن بن علي بن دحية الكلبي: ٢٢٨ - ٢٣٨.

٨٨ - أبو الربيع، سليمان الأندلسي الفقيه الأديب: ٢٣٩ - ٢٤٠.

٨٩ - أبو عبدالله، محمد بن إبراهيم الوغليسي، الخطيب: ٢٤١.

٩٠ - أبو بكر، محمد بن أحمد بن عبدالرحمن الزهري، ابن محرز: ٢٤١ - ٢٤٤.

٩١ - أبو عثمان، سعيد بن علي بن محمد الأنصاري البلنسي: ٢٤٥.

٩٢ - أبو بكر، محمد بن أحمد بن عبدالله، ابن سيّد النّاس، اليعمري: ٢٤٦ - ٢٤٩.

٩٣ - أبو المطرف، أحمد بن عبدالله بن محمد بن عميرة المخزومي: ٢٥٠ - ٢٥٣.

٩٤ - أبو عثمان، سعيد بن حكم بن عمر بن عبد الغني القرشي: ٢٥٤ - ٢٥٥.

٩٥ - أبو علي، الحسن بن موسى بن معمر القاضي الأديب: ٢٥٥ - ٢٥٦.

٩٦ - أبو عبدالله، محمد بن عبدالله بن أبي بكر القضاعي، ابن الأبّار: ٢٥٧ - ٢٦١.

٩٧ - أبو محمد، عبدالله بن علوان، الكاتب الأديب المنشىء: ٢٦٢ - ٢٦٤.

٩٨ - أبو العباس، أحمد بن محمد بن عبدالله المعافري، المقرىء: ٢٦٥.

٩٩ - أبو الحسن، علي بن مؤمن بن محمد الإشبيلي، ابن عصفور النحوي: ٢٦٦ - ٢٦٨.

١٠٠ - أبو محمد، عبد الحق بن يوسف بن حمامة الغُبريني: ٢٦٨.

١٠١ - أبو الحكم، مروان بن عمّار بن يحيى البجائي، اللغوي: ٢٦٩.

١٠٢ - أبو محمد، عبدالله بن عبد الرحمن بن عبدالله الأزدي: ٢٧٠ - ٢٧١.

١٠٣ - أبو محمد، عبدالله بن نعيم الحضرمي القرطبي: ٢٧١ - ٢٧٩.

١٠٤ - أبو علي، حسن بن الفكون القسنطيني، الأديب: ٢٨٠ - ٢٨٦.

١٠٥ - أبو عبدالله، محمد بن أحمد بن محمد الإدريسي الجزائري: ٢٨٧ - ٢٩٤.

١٠٦ - أبو عبدالله، محمد بن يحيى بن عبد السلام، الأديب: ٢٩٤ - ٣٠٠.

١٠٧ - أبو جعفر، أحمد بن يوسف الفهري اللبلي، اللغوي: ٣٠٠ - ٣٠١.

١٠٨ - أبو العباس، أحمد بن محمد بن القرشي الغرناطي: ٣٠١ - ٣٠٢.

١٠٩ - أبو عبدالله، محمد بن أحمد، ابن الجنان، الأديب: ٣٠٢ - ٣٠٧.

من هذا العدد الوفير من العلماء، الذين ازدحمت بهم بجاية، أمكن تعرّف ذلك النشاط الثقافي الخصب، الذي برز في مدينة بجاية. وعند التدقيق في تراجم هؤلاء الأعلام نلْحَظُ أنَّ النشاط الثقافي لهذه المدينة يتمثّل في اتجاهاتٍ معيّنة، لا تخرج عن تلك الاتجاهات السائدة في البلدان الإسلامية، وهي، بلا شكّ، تُشكّل الهيكل الأساس للثقافة العربية الإسلامية في المراكز الثقافية جميعًا. ويمكن حصر هذا النشاط بالأركان الرئيسة الثلاثة الآتية:

الأول: العلوم الشرعية

لقد كانت العلوم الشرعية في مقدمة الموضوعات التي دُرِّسَت، وهي تشمل: الفقه، والتفسير، والقراءات القرآنية، والحديث الشريف، وكانت جميع هذه العلوم تُدَرَّس بالجامع الأعظم ببجاية، وفي غيره من أماكن التدريس الأخرى. وإنَّ الاهتمام بتدريس هذه العلوم أكثر من غيرها لشَرف هذه العلوم، ولحاجة المسلم إليها في الثقافة الدينية الإسلامية. وقد أكّد ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م) شرف هذه العلوم، فقال: «وأصل هذه العلوم النقلية كلّها هي الشرعيّات من الكتاب والسنّة، التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله، وما يتعلّق بذلك من العلوم التي تُهيّؤها للإفادة، ثمّ يَسْتَتْبِع ذلك علوم اللسان العربي، الذي هو لسان الملّة، وبه نَزَل القرآن»[١٦].

ونظرة فاحصة إلى تراجم علماء بجاية تؤكد أنّ القسم الأكبر من علماء بجاية كانوا من جلّة شيوخ العلوم الشرعية، وقد تصدّروا للتدريس، والإقراء، والسّماع، مدّة طويلة، وعلى كثرتهم لا يمكن ذكرهم جميعا. وكان منهم: الفقيه أبو علي حسن بن علي المسيلي، والفقيه المحدّث الحافظ أبو محمد عبد الحق ابن عبد الرحمن الأزدي الإشبيلي، والمقرئ الرّاوية الضّابط أبو العباس أحمد بن محمد بن حسن الصدفي، والإمام الفقيه الأصولي أبو عبدالله محمد ابن عبدالرحمن الخزرجي الشاطبي، والفقيه المقرئ المتقن الأستاذ أبو العباس أحمد بن محمد بن عبدالله المعافري، وغيرهم[١٧].

الثاني: العلوم العربية

حظيت علوم العربية بعناية كبيرة في مدينة بجاية، وتمثّلت تلك العناية في مظاهر متعدّدة، كان من أبرزها: أنَّ اللغة العربية في نحوها وبلاغتها وأدبها مادّة أساسية تُدَرَّس بالجامع الأعظم ببجاية والمساجد الأخرى، وأنَّ القائمين على تدريسها والتأليف فيها كانوا كثرة كاثرة، وأكثر منهم الطلبة الذين تعلّقوا بدراسة هذه اللغة وإتقانها: لأنّها لغة الدين، وبها نزل القرآن الكريم.

ولمّا كانت العلوم الشرعية في المرتبة الأولى من العلوم، كانت العلوم التي تخدمها في المرتبة التي تليها مباشرة، فالنحو والصرف والشعر، والعروض، والبلاغة، كلّها تُساعد على فَهْم العلوم الشرعية، وتوضيح مقاصد الشريعة، وهذا ممّا يُقَوّي صلة العلوم الشرعية باللغة العربية، ويُؤكّد الارتباط الوثيق بينهما، وأنَّ العلوم الشرعية استمداد من العلوم العربية. ويأتي علماء العلوم العربية ببجاية في المرتبة الثانية بعد العلوم الشرعية، وقد أحاطوا بهذه العلوم إحاطةً تامّة، من حيث التدريس والتأليف والمناظرة، وقد اشتُهر من علماء العربية ببجاية: أبو الطاهر: عُمارة بن يحيى بن عمارة الشريف الحسني، والشيخ النحوي اللغوي التأريخي أبو عبدالله محمد ابن الحسن بن ميمون التميمي القلعي، والأديب النحوي اللغوي أبو الحجّاج يوسف بن سعيد بن يخلف الجزائري، والأستاذ النحوي اللغوي التاريخي أبو الحسن علي بن مؤمن بن محمد الحضرمي المعروف بابن عُصفور، والأديب الكاتب البارع أبو عبدالله محمد بن أحمد بن محمد الإدريسي، وغير هؤلاء[١٨].

الثالث: العلوم العقلية

منذ دخول الإسلام إلى أفريقية اهتمّ سكّانها بالعلوم الشرعية الإسلامية وما يُرافقها من علوم مساعدة، وقد سارت بجاية على هذا النهج في بداية الأمر، ثمّ ما لبث أن اتصل علماؤها وطلبة العلم فيها بالمراكز الثقافية في المشرق والمغرب على السواء، واستيطان الأندلسيين والوافدين عليها من المشرق فيها مُدّة طويلة ظهرت العلوم العقلية من فلسفة، ومنطق، وحكمة وغيرها. وكان يتعاطى هذه العلوم نخبة من فضلاء علماء بجاية ومُتَصَدِّريهم، كان منهم الشيخ القدوة أبو الحسن علي بن محمد بن أحمد الحرالي التجيبي، والشيخ الفقيه الصوفي أبو عبدالله محمد بن علي الطائي، محيي الدين بن عربي، والشيخ العارف أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن سبعين المرسي، والشيخ الفقيه المتجرّد، أبو الحسن علي بن عبدالله النميري الششتري، والشيخ العالم المحقّق أبو محمد عبد الحق بن ربيع بن أحمد الأنصاري البجائي، والشيخ الأصولي المشارك أبو العباس أحمد بن خالد المالقي وغيرهم[١٩].

ومن نافلة القول الإشارة إلى أنّه بجانب هذه الأركان الرئيسة توجد علوم أخرى أخذت طريقها إلى الحياة العلميّة ببجاية، وقد تقدّم ذكر عدد من علمائها مع بقيّة العلوم الأخرى، يقع في مقدّمتها التاريخ، والطب، والحساب، والفرائض، ولكنّها بمرتبة أقل من مرتبة الأركان الرئيسة الثلاثة.

خصائص النشاط الثقافي ببجاية

يتّضح ممّا تقدّم أنّ خصائص هذا النشاط الثقافي المتميّز تتمثّل بالنقاط الآتية:

الأولى: وجود مجموعة طيّبة من العلماء ببجاية. أسهمت إسهاما بارزا في نشر النشاط الثقافي داخل مدينة بجاية، حيث تصدّر عدد كبير من هؤلاء الأعلام للتدريس والتحديث في مساجد بجاية، وبخاصّة في جامعها الأعظم، وفي غيره من مساجد بجاية المنتشرة في أحيائها. وقد أكّد أبو العباس الغُبريني بقوله: «قرأت عليه (رحمه الله) وحضرت دُروسه، وسمعت منه كثيرًا، وقرأت عليه «الجلاب» وقرأت بعده «الموطأ» بالجامع الأعظم، شرّفه الله بذكره»[٢٠]. وقوله: «وكان له مجلس للتدريس بالجامع الأعظم يُدرِّس الرّواية والدّراية»[٢١]. وقوله: «أدركته يُدَرِّس بالجامع بالغداة، بمجلس القضاة منه»[٢٢].

وكان قسمٌ كبير من العلماء يُحْسن التدريس، وجودة الإلقاء، والمواظبة على الدّرس احتسابًا في سبيل الله تعالى، ولم يكن لهم شغلٌ شاغل سوى نشر العلم والمعرفة، وقد وصف أبو العبّاس الغُبريني بعض ذلك فقال: «كان من المدرسين ببجاية، وحافظًا للفقه، محصّلاً «للمدوّنة»، جيّد الإلقاء، مليح التفهيم، حسن الابتداء والتتميم، ولم يكن له حرفة ولا عمل، ولا مشاركة لأحد من الناس، ولا في شيءٍ من أحوال الدنيا، ولا من مناصب أهلها، ولا غير ذلك سوى الاشتغال بالعلم»[٢٣].

ويُفصِّل أبو العبّاس الغُبريني أحيانًا القول في ميعاد الدّرس، والتزام الشيخ به فيقول: «له عكوف على التدريس، دَؤوبٌ عليه، كان له درس بالغداة، ودرس بين الصلاتين، ودرس بين العشائين، كلّها دروس مشهورة، وأوقات باستفادة العلم مقصودة. دأب على هذا مدّة طويلة من عمره، واقتصر بعد على تدريس درسين: أحدهما في مسجده بالغداة بعين الجزيري، والآخر بالجامع الأعظم بين الصلاتين. وكان مبارك التعليم، ميمون النقيبة في التفهيم، درس عليه العلم خلق كثير، وانتفعوا به»[٢٤].

ولم يكن النشاط الثقافي مقتصرًا على المساجد وحدها ببجاية، بل وصلت إلينا روايات تشير إلى أنّ أماكن التعليم ببجاية تجاوزت المسجد إلى مجالس العلماء الخاصّة، ومنازلهم، والحوانيت المخصّصة

لهذا الغرض وغيرها. فقد ذكر أبو العبّاس الغُبريني مجالس العلم العامرة ببجاية، التي أسهم العلماء الأفاضل في عقدها لتدريس العلوم المختلفة، فقد أجاد في وصف مجلس أحد العلماء بقوله: «وكان له مجلسٌ واسع الحضور، يحضر فيه كثير من الطلبة، ويقرأ كلّ واحدٍ منهم باختياره، حضرت مجلسه يُقرأ فيه «الإيضاح»، و«الجمل»، و«المفصّل»، و«قانون» أبي موسى الجزولي، و«مقدمة» ابن بابشاذ، و«إصلاح المنطق»...»[25]. وقد أثنى أبو العبّاس الغُبريني على عددٍ من العلماء ممّن لزم التدريس في منزله فقال: «جلس للاقراء ببجاية، وكان يُقرأ عليه في منزله، قرأت عليه جملة من «الإرشاد»....»[26].

وقال: «وكان له مجلس دراسة بعلو سقيفة داره، فيجتمع إليه خواص الطلبة...»[27].

وربّما اجتمع عدد من العلماء بحانوت للتذاكر بينهم، حتى سُمّي هذا الحانوت «مدينة العلم»: لاجتماع ثلاثة من كبار علماء بجاية في مثل هذا المكان، فقال: «وكان له (لأبي علي حسن بن علي المسيلي - رحمه الله) وللفقيه أبي محمد عبد الحق الإشبيلي، وللفقيه العالم أبي عبدالله محمد بن عمر القرشي المعروف بابن قريشة، مجلس أظنّه يجلسون فيه للتحدّث، وكثيرًا ما كانوا يجلسون بالحانوت الذي هو بطرف حارة المقدس، وهو المقابل للطالع للحارة المذكورة، وكان الحانوت المذكور يسمّى «مدينة العلم»: لاجتماع هؤلاء الثلاثة فيه»[28].

الثانية: رحلة العلماء في طلب العلم

لقد تبنّى علماء الحديث «الرحلة في طلب العلم»، وأثبتوا أنّ الهدف السامي من الرحلة هو الحصول على عُلوّ الاسناد، وقدم السّماع، ولقاء الحفّاظ، والمذاكرة معهم[29]. وبدأت الرحلة العلمية منذ عصر الصحابة رضي الله عنهم ثمّ التابعين وتابعيهم، واستمرت أجيالا متعدّدة.

لقد شجّعت الرحلة العلماء وطلاّب العلم على الانتقال إلى مراكز الحياة الفكرية في أقطار العالم العربي الإسلامي، فنتج عن ذلك تبادل الخبرات والمعارف بين هذه المراكز، وتوحيد النشاط الفكري، واتّساع آفاقه بين الأقطار الإسلامية كافّة، ولولا الرحلة لكان لكلّ قطر، أو لكلّ مدينة، سمات علمية خاصّة، ومنهج فكري محلّي يختلف عن غيره من الأقطار الأخرى بسبب التباعد والعزلة العلمية، وفي هذا من الفرقة والاختلاف ما لا تحمد عقباه[30].

وعلماء بجاية خاصّة، وعلماء أفريقية عامّة، لا يختلفون عن إخوانهم علماء المشرق العربي وعلماء الأندلس في هذا التقليد العلمي والحرص عليه، فقد كثر اتّصال البجائيين بالعالم الإسلامي شرقيّه وغربيّه، وتوطّدت العلاقات الثقافية بين الطرفين. وازدهرت العلوم والمعارف ببجاية وأفريقية على السّواء. ونظرة فاحصة إلى تراجم علماء بجاية تجد أسماء الكثير منهم قد رحلوا لطلب العلم إلى المشرق العربي، أو إلى المغرب والأندلس، وفيهم عددٌ لا يُستهان به فضّلوا الإقامة والاستقرار في البلدان التي وصلوا إليها لا سيّما المغرب والأندلس، وباشروا وظائف جليلة ومناصب نبيهة، حُمِدت فيها سيرتهم، ولم يغادروها حتى أدركهم الموت.

وكانت طبيعة الرحلة تقتضي أن يُحيط الطالب بعلوم بلده إحاطة تامّة، ثمّ يرحل عنها إلى البلدان الأخرى، وقد سلك علماء بجاية هذا النّهج العلمي، واقتفوا أثر السلف الصالح من علماء المسلمين. فبعد أن يُتقن الطالب ما توصّل إليه من علوم بجاية ومعارف علمائها تتوق نفسه إلى الرحلة ولقاء المشايخ، فيشدّ الرّحال إلى المراكز الثقافية القريبة؛ للأخذ عن مشايخها، وهو أوّل ما يُفكّر به طالب العلم، وهو ما أكّده أبو العبّاس الغُبريني بقوله: «رحل وحجّ، وكانت رحلته بعد تحصيله، فزاد فضلا إلى

النشاط الثقافي لعلماء بجاية الأفريقية من خلال كتاب «عنوان الدراية» لأبي العباس الغبريني

فضله، ونبلاً كثيرًا إلى نبله»[31]. وقوله: «رحل إلى المشرق، وكان ذلك بعد أن حصّل من العلم ما سبق به أبناء وقته»[32]، لذلك نرى طالب العلم ببجاية يرحل إلى تونس وسبتة ومرّاكش وقسنطينة وفاس، ثمّ يواصل رحلته إلى الأندلس، فيدخل إشبيلية وبلنسية وشاطبة وغرناطة وقرطبة ومرسية وغيرها، وهذا ما وثّقه أبو العبّاس الغُبريني بقوله: «من أهلِ بجاية، رحل إلى الأندلس، فسمع أبا محمد عبد المنعم ابن الفَرَس، وأبا القاسم بن حُبَيْش، ...»[33].

وقوله: «أصله من الجزائر، ورحل إلى إشبيلية وقرأ بها...»[34].

ومن علماء بجاية مَنْ يرحل إلى المشرق العربي، والرّحلة إلى المشرق تحقّق هدفين: الرحلة العلميّة، وأداء فريضة الحج، وهذا ما بعث الأمل في نفوس البجائيين، وألهب حماسهم، حتى أنساهم مخاطر الطريق، فشدُّوا الرحال إلى مكّة المكرمة، والمدينة المنوّرة، عن طريق الإسكندرية: لتأدية فريضة الحج، والسّماع من المشايخ والعلماء. وفي هذا يقول أبو العباس الغبريني: «رحل إلى المشرق ولقي الفضلاء والأخيار، والمشايخ من الفقهاء والمتصوّفة، وأهل طريق الحقّ»[35]. وقوله: «رحل إلى المشرق ولقي الأفاضل، وحجّ بيت الله الحرام، ورجع إلى بجاية بعد تحصيل واستفادة، فكان أحد عدولها المرضيين، وانتصب للتدريس بها»[36].

وفي مقابل رحلة علماء بجاية إلى المشرق والمغرب كانت هناك رحلة لعلماء المشرق والمغرب للاستيطان ببجاية، واتخاذها سكنا لهم، وقد أرّخ أبو العباس الغبريني لعدد منهم بقوله: «من أهل بلنسية، رحل إلى بجاية واستوطنها، ولقي المشايخ بها، كأبي بكر بن محرز... ثمّ ارتحل إلى حاضرة أفريقية واستوطنها... ثمّ ولي قضاء بجاية، وولي إقامة صلاة الفريضة بجامعها الأعظم...»[37]. وقوله: «أبو محمد الإشبيلي رحل إلى بجاية وتَخَيّرها وطنًا، وكمل بها خبرة، فألّف التآليف وصنّف الدواوين، وولي الخطبة وصلاة الجمعة بجامعها الأعظم...»[38]. وقوله: «تقي الدين الموصلي، وصل إلى بجاية... وأقام بها مدّة من الزمن، ثمّ انصرف إلى المغرب...»[39].

الثالثة: مؤلفات علماء بجاية

وإلى جانب قيام علماء بجاية بالتدريس، قيامهم بالرحلة في طلب العلم، كان لهم نشاطٌ متميّز، لا يقلّ أهمية عن التدريس والرحلة، هو التأليف في العلوم والمعارف جريًا على عادة علماء الأقطار الإسلامية في تخليد أسمائهم بمؤلّفات نافعة، صنّفوها، فعُرفوا بها. وفي التاريخ ذكرٌ لعدد كبير من العلماء آثروا العزلة والابتعاد عن النّاس، فلم يُعرفوا إلاّ من خلال كتبهم. ولولا هذه الكتب التي وصلت إلينا لم نكن نعرف عنهم شيئًا يذكر. ومن هنا سار علماء بجاية على النهج نفسه، فخلّدوا أسماءهم بما ألّفوا من كتب، اكتسبت شهرة علمية لشهرة مؤلّفيها، ولجودة تصنيفها، فكأنّهم كانوا يَرَوْنَ أنّهم إذا مرّ الزّمان بهم من غير تأليفٍ ولا تصنيف يذكر سيصيرون حديث أمس الغابر، وسيأتي زمن لا يعلم النّاس فيه عنهم شيئًا ذا بال، وهذا ما حصل فعلاً: إذ إنّ نشاط علماء بجاية الثقافي، وما رافقه من مؤلّفات لهم في حِقَبٍ سابقة، قبل تأليف (عنوان الدّراية) لا نعلم عنه شيئًا، ولم نُحطْ به خبرًا. لذلك أدرك علماء بجاية ما عليهم من واجبٍ مقدّس، وما أخذ الله تعالى من عهدٍ على ذوي العلم من رجال الأمّة. فلم يجدوا أقرب إلى السلامة، وأبعد عن الزّلّة من أن يجمعوا علمهم في مصنّفات جليلة، تخلّدهم مدى الحياة. فكان لهم ما حصل، والحمد لله.

لقد أحصى لنا أبو العباس الغُبريني مجموعة طيّبة من مؤلفات علماء بجاية في العلوم المتنوعة، من فقه، وحديث، وأصول، وتفسير، وقراءات، ولغة، ونحو، وأدب، وتاريخ، ومنطق، وفلسفة، وطب... وعلى الرغم من أنَّ الغبريني لم يذكر مؤلفات الذين ترجم لهم جميعًا، وإنّما ذكر قسمًا منهم، إلاّ أنَّ القسم الذي ذكره يدلّ بوضوحٍ على ذلك النشاط الثقافي المتميّز، والحصيلة الفكرية النيّرة لعلماء بجاية من شيوخه وعلماء عصره، الذين أخذ عنهم وانتفع بهم. لقد ذكر أبو العباس الغبريني مؤلفات أبي علي حسن بن علي المسيلي، فقال: «له التذكرة في أصول علوم الدين، ... والنبراس في الردّ على منكر القياس، ... وله كتاب في علم التذكير سمّاه (التفكّر فيما تشتمل عليه السور والآيات من المبادىء والغايات)»[40].

وذكر مؤلفات أبي عبدالله محمد بن الحسن بن ميمون التميمي القلعي، فقال: «له كتاب سمّاه: بالموضح في علم النحو، وله: حدق العيون في تنقيح القانون، وله: نثر الخفي في مشكلات أبي علي، وهو على «الإيضاح» لأبي علي الفارسي...»[41]. وقال في مؤلفات أبي العباس أحمد بن محمد بن حسن الصدفي ما نصّه: «ألّف كتابًا في مرسوم الخط، وألّف جزءًا في بيان تمكين ورْش حروف المدّ واللين الثلاثة: الألف والواو والياء، إذا تقدّمتهنّ الهمزة، وألّف أيضًا جزءًا آخر في بيان مذهب ورْش في تفخيم اللام وترقيقها...»[42]. وذكر مؤلّفات أبي محمد عبد الحق الإشبيلي فقال: «له تآليف منها: كتاب الإعلام بفوائد الأحكام، وشرح مقصورة ابن دُريد، وله تاريخ سمّاه: بالنُّبذ المحتاجة في أخبار صنهاجة بأفريقية وبجاية»[43].

الرابعة: طلبة العلم ببجاية

لا شكّ أنّ تصدُّر علماء بجاية للتدريس في العلوم المتنوّعة، وقيامهم بأعباء التدريس على أكمل وجه، ومَنْ يتصدَّر للتدريس بالجامع الأعظم ببجاية، وفي غيره من مساجدها ومجالس علمائها، لا بُدَّ أن يكون موضع اهتمام الطلبة ومنتهى غايتهم، فيأخذون عنه، ويسمعون عليه. وقد بلغت شهرة قسم من العلماء مدن أفريقية والأندلس، فساعد هذا على انتظام أعداد كبيرة من الطلبة في حلقات الدّرس والسّماع بالجامع الأعظم ببجاية، ينهلون من معين أولئك العلماء، وينتفعون بهم، فكانت مجالسهم وحلقات درسهم ممّا تشدّ الطلبة إليهم؛ لحسن طريقتهم وإجادتهم في عرض ما يحفظون ويقرّرون، إضافةً إلى أنّ أوقات تدريسهم التي كانت لا ترهق الطلبة في الحصول على تلك العلوم. ولمّا كانت هذه الصفة الغالبة لمجالس التدريس لعلماء بجاية، فقد ازدحم الطلبة على هذه المجالس، ولازموها مدّة طويلة ملازمة الظلّ، حتى تخرّجوا بهم، ونُسِبوا إليهم. وقد أحسن أبو العباس الغبريني صنعًا في وصف عددٍ من مجالس العلم وتحلُّق الطلبة حول شيخهم، فيقول: «ويطول مجلسه لكثرة الطلبة، وكثرة تفنّنهم فيما يقرؤون، وكان حسن الإيراد، مبارك الإقراء، انتفع عنه خلق كثير على قدره، ولقد حضرت مجلسه يومًا، فذكر القارئين عليه من الطلبة واستكثرهم، وأخذ يَعُدُّ من علا ذكره منهم، فَمَن له نبل، وقد قعد منهم نحو الثمانين ما منهم إلاّ من قد تَخَطَّط بخطّه أقلّها الكتابة، خلاف الغائبين، ومن لم يحضر ذكره، ومن هو غير مخطط»[44].

وقد وصف أبو العباس الغبريني مجلس إقراء أبي بكر محمد بن أحمد بن سيِّد النّاس اليعمري، فقال: «وروى وأقرأ وأسمع؛ وكثر الآخذون عنه، والسّامعون منه، والمقتدون به...»[45]. ويذكر لنا الغُبريني ملازمته لشيخه أبي عبدالله محمد بن الحسن التميمي القلْعي فيقول: «لزمت عليه القراءة ما

ينيف على عشرة أعوام، واستمتعت به كثيراً، واستفدت منه كثيراً...»[٤٦].

الخامسة: الوظائف الجليلة

لم يقتصر نشاط علماء بجاية على التعليم ونشر الثقافة الإسلامية، بل مارس كثير منهم وظائف رفيعة، ومناصب إداريّة مهمّة، أدّت خدمات جليلة لأبناء بجاية، وكانت جزءاً من النشاط الثقافي الواسع لعلماء بجاية. وقد تحدّث إلينا أبو العبّاس الغُبريني عن كثيرٍ من علماء بجاية الأجلاّء الذين تبوّؤا منصب القضاء في هذه المدينة، أو في غيرها من المدن الأفريقية والأندلسية، وهذا إنْ دلَّ على شيء فإنّما يدلُّ على مكانة ذلك العالم الفقيه الذي يتمتّع برأيٍ سديد، ومشورة حسنة، وحكمٍ صائب في أحكامه، فقال: «تَخَطَّط في بلده بالعدالة، وكانت له صفة، وناب عن القضاء في الأحكام مطلقًا، وكان هو المشاور عندهم، والمُعَوَّل على ما عنده، وهو كان القاضي على القضاة بالحقيقة: لأنَّ مرجع أمرهم إنّما كان إليه، وكان له باطن سليم»[٤٧].

وقد تَقَلَّد بعضهم مهمة الإفتاء والمشاورة: لما يتمتّع به من صفاتٍ حسنة، قد لا تتوافر في غيره، إضافةً إلى تصدّره لتدريس الفقه، وإحكامه لقواعده وأصوله، فقال فيه الغُبريني: «وكان أحد المفتين والمشاورين في وقته، وكان منقبضًا عن النّاس، منقطعًا عنهم، ومُشَرَّفًا ومُكرَّمًا فيهم...»[٤٨].

ويشير أبو العباس الغُبريني إلى جماعة من علماء بجاية تَقَلَّدوا وظائف خطيرة جداً، كأن يكون أحدهم قد تَقَلَّد علامة السلطان المستنصر، أو قام بالسفارة بين السلطان وملوك الدول المجاورة، وهذا يدلُّ على المكانة الاجتماعية لهؤلاء العلماء الأفاضل، ومقدرتهم العالية على القيام بجسام الأمور، التي لا يصلح للقيام بها إلاّ قلائل الرّجال من الذين عُرفوا بالأمانة والإخلاص للوطن إضافةً إلى الحَزْم والدّهاء، فقال في وصفهم: «وكان من العدول المرضيين بحاضرة أفريقية، وكان صاحب العلامة المستنصرية، وكان له عند المستنصر حظّ، وتَوَجّه عنه في الرسالة لبعض ملوك المغرب»[٤٩]. وقوله: «وتَوَجَّه من قبل ملك أفريقية رسولاً إلى صاحب الدّيار المصرية، فحمد مسعاه، وشكر منحاه»[٥٠]. ولا يخفى أنَّ أبا العبّاس الغبريني نفسه بُعث رسولاً عن سلطان بجاية إلى صاحب تونس[٥١]. ●

●●●

الحواشي

١ - ترجمته في: المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا: ١٣٢. والديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: ٢٥٢/١. والعبر وديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: ٧١٩/٦. والفارسية في مبادىء الدولة الحفصية: ٢٢٦. ونيل الابتهاج بتطريز الديباج: ٧٢. وتعريف الخلف برجال السلف: ٢٠. وشجرة النور الزكية: ٢١٥. والأعلام للزركلي: ٩٠/١.

٢ - المرقبة العليا: ١٣٢.

٣ - تقويم البلدان: ١٣٦.

٤ - دائرة المعارف الإسلامية: ٢٥٠/٣.

٥ - عنوان الدراية (مقدمة الأستاذ المحقّق رابح بونار): ٤.

٦ - معجم البلدان: ٣٣٩/١.

٧ - الروض المعطار في خبر الأقطار: ٨٠ - ٨١.

٨ - تقويم البلدان: ١٣٦ - ١٣٧.

٩ - معجم البلدان: ٣٣٩/١، وينظر أيضا: الروض المعطار: ٨١.

ودائرة المعارف الإسلامية: ٣/ ٣٥٠ - ٣٥٢، وعنوان الدراية (المقدمة): ٦ - ٧.

١٠ - ينظر: دائرة المعارف الإسلامية: ٣/ ٢٥٠ - ٢٥٣، وعنوان الدراية (مقدمة الأستاذ المحقق): ٥ - ١٠.

١١ - العلق: ١ - ٥.

١٢ - سنن ابن ماجة: ٨١/١.

١٣ - الحياة الفكرية في مملكة غرناطة الإسلامية: ٩٩ - ١٠٠.

١٤ - دائرة المعارف الإسلامية: ٢٥١/٣.

١٥ - ينظر: عنوان الدراية، فهرس الأعلام: ٣٢٦ - ٣٢٩.

١٦ - مقدمة ابن خلدون: ٤٣٥.

١٧ - ينظر: عنوان الدراية، فهارس الأعلام: ٣٢٦ - ٣٢٩.

١٨ - المصدر السابق نفسه.

١٩ - المصدر السابق نفسه.

٢٠ - عنوان الدراية: ٩٢.

٢١ - المصدر السابق: ٢٢٢.

٢٢ - المصدر السابق: ٩٣.

٢٣ - المصدر السابق: ٢٢٢.

٢٤ - المصدر السابق: ٩١.

٢٥ - المصدر السابق: ١٠٣.

٢٦ - المصدر السابق: ١٠٠.

٢٧ - المصدر السابق: ١٨٩.

٢٨ - المصدر السابق: ٦٩.

٢٩ - ينظر: سنن الدارمي: ١٣٦/١، والرحلة في طلب الحديث: ٥٧.

٣٠ - الحياة الفكرية في مملكة غرناطة الإسلامية: ١٣٠.

٣١ - عنوان الدراية: ١٢٦.

٣٢ - المصدر السابق: ١٤٥.

٣٣ - المصدر السابق: ٢٦٩.

٣٤ - المصدر السابق: ٢٢٥.

٣٥ - المصدر السابق: ١٣٥.

٣٦ - المصدر السابق: ٢٢٨.

٣٧ - المصدر السابق: ١٢٩.

٣٨ - المصدر السابق: ٧٣.

٣٩ - المصدر السابق: ١٦٦ - ١٦٧.

٤٠ - المصدر السابق: ٦٦ - ٦٧.

٤١ - المصدر السابق: ٩٥.

٤٢ - المصدر السابق: ١٠٨.

٤٣ - المصدر السابق: ١٩٣ - ١٩٤.

٤٤ - المصدر السابق: ١٠٣.

٤٥ - المصدر السابق: ٢٤٧.

٤٦ - المصدر السابق: ٩٤.

٤٧ - المصدر السابق: ٨٦.

٤٨ - المصدر السابق: ٢٢٦.

٤٩ - المصدر السابق: ٢٥٦.

٥٠ - المصدر السابق: ١٢٨.

٥١ - المرقبة العليا: ١٣٢.

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم.**
- **الأعلام**، لخير الدين الزركلي (ت ١٩٧٦م)، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩م.
- **تعريف الخلف برجال السلف**، للشيخ أبي القاسم محمد الحفناوي، الجزائر، ١٩٠٦م.
- **تقويم البلدان**، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر الأيوبي (ت ٧٣٢هـ)، دار الطباعة السلطانية، باريس، ١٨٤٠م.
- **الحياة الفكرية في مملكة غرناطة الإسلامية**، للدكتور صالح مهدي عباس، رسالة دكتوراه غير منشورة، ١٩٩٥م.
- **دائرة المعارف الإسلامية**، المجلد الثالث.
- **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، لبرهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون (ت ٧٩٩هـ)، تح. د. محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث، القاهرة، ١٩٧٢م.
- **الرحلة في طلب الحديث**، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)، تح. الحاج صبحي السامرائي، مطبعة المجد، القاهرة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.
- **الروض المعطار في خبر الأقطار**، لأبي عبدالله محمد بن عبد المنعم الحميري (ت القرن الثامن الهجري)، تح. د. إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٤م.
- **سنن الدارمي**، لأبي محمد عبدالله بن عبد الرحمن الدارمي (ت ٢٥٥هـ)، عناية محمد أحمد دهمان، مطبعة الاعتدال، دمشق، ١٣٤٩هـ.

- **سنن ابن ماجة**، للإمام محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٣هـ)، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.
- **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، لمحمد بن محمد بن مخلوف، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.
- **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، لولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (ت ٨٠٨هـ)، القاهرة، د.ت.
- **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، لأبي العباس أحمد بن أحمد الغبريني (ت ٧٠٤هـ)، تح. رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٠م.
- **الفارسية في مبادىء الدولة الحفصية**، لأبي العباس أحمد ابن حسين الخطيب، ابن قنفذ (ت ٨١٠هـ)، نشره محمد الشاذلي النيفر، وعبد المجيد التركي، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٦٨م.
- **المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا**، لأبي الحسن علي بن عبدالله النباهي (ت بعد ٧٩٣هـ)، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت، عن طبعة ليفي بروفنسال، القاهرة، ١٩٤٨م.
- **معجم البلدان**، لشهاب الدين ياقوت بن عبدالله الحموي (ت ٦٢٦هـ)، دار صادر، بيروت، ١٩٥٥ - ١٩٥٧م.
- **مقدمة ابن خلدون** (ت ٨٠٨هـ) طبعت مستقلة عن تاريخه (العبر...)، أعادت طبعها بالأوفست، مكتبة المثنى، بغداد، د.ت.
- **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، للشيخ أحمد بابا بن أحمد بن أحمد التنبكتي (ت ١٠٣٦هـ)، مطبعة المعاهد (طبع على حاشية الديباج المذهب لابن فرحون)، القاهرة، ١٣٥١هـ.

الفن الإسلامي
والحدس الوجداني

الأستاذ الدكتور/ بركات محمد مراد
قسم الفلسفة والاجتماع
كلية التربية - جامعة عين شمس
مصر الجديدة - مصر

بصرف النظر عن النظريات الفلسفية الخاصّة بالتعبير الفني هناك حقيقة لا خلاف عليها، وهي أنَّ الإنسان يجني من عملية التعبير الفني ذاتها لذاتها رضاً نفسيًّا وغبطة روحية. وذاك الرضا وتلك الغبطة التي يجنيها من التعبير والتذوّق الفنّي هما من أرقى أنواع البهجة التي ينعم بها الإنسان الفنّان.

إذ يتميّز التعبير الفني عن أنواع التعبير الأخرى بأنّه لا يرتبط بتحقيق غاية عملية أو غرض آخر غير تحقيق الرضا الفنّي. وقد يكون العلم أيضًا تعبيرًا حرًّا لا يهدف إلى تحقيق غرض عملي غير الكشف عن الحقيقة. فالمعرفة العلمية غاية في ذاتها، وممارستها تبعث في النفس السرور والبهجة ؛ لأنَّ العلم قد يعرف بأنّه تعبير باللغة والرموز والأشكال عن الحقائق التي تقع في خبرة الإنسان. وقد يستهدف العلم غايات عملية، ولكنّه في أغلب الأحيان معرفة لذاتها كما قال أرسطو. ولكنّ خلو هذا التعبير من استخدام الوسائل الحسية التي تضفي عليه صفة الجمال لا يجعله فنًّا. فلوسائل التعبير وطرقه قيمتها في الفن. بل يرى بعضهم في وسائل التعبير وحدها العنصر الرئيس الذي يتقوّم به الفن.

وقد تعبّر الفنون الأدبية والتشكيلية عن موضوع معيّن. ولكنّ الموضوع يكاد ألاّ ينكشف في فنٍّ مثل الموسيقا والرقص. لذلك يعتمد الفن على تلك الخصائص الحسيّة التي تؤثّر في الإنسان بما لها من إتقان الشكل وجمال الصورة.

إنّنا نقول إنّ عملاً فنيًّا معيّنًا «يُحرّكنا»، وهذا تعبيرٌ دقيق. فالعملية التي تحدث داخل المتفرج عملية وجدانية، فهي تحدث مصحوبة بكل الانعكاسات التلقائية، التي قد يربطها العالم النفساني بعاطفة ما. ولكن ربّما كانت الحقيقة هي ما قالها اسبينوزا،

وكان أوّل من أبرزها[١]، وهي أنّ العاطفة تصبح عاطفة حالما تكون فكرة واضحة ومتميّزة عنها.

ويعد «إرنست فيشر» الفن أولاً شكلاً من أشكال العمل، وهو ما يستدعي وجود معرفة سابقة، وما يعني إبراز مضمون الفن على أنّه عملية خلق إبداعي لا عملية محاكاة للطبيعة. وما يجعل مهمة الفنان مهمّة إنسان يبحث، لا مربياً يُعلّم، فالعمل الفني ليس نسخة محضة من الحقيقة الموضوعية، ولا إسقاطًا محضًا للذات الداخلية، بل تعبيرٌ عن علاقة عميقة بين الإنسان والعالم، عن علاقة إيجابية لا يفقد فيها الفنان ذاته.

والفن إذًا - في أحد جوانبه - بناء للواقع الاجتماعي وإعادة بناء على مستوى إنساني، وكلّ عمل فنّي هو «نموذج» لهذه العلاقة وتصوير للواقع، يعبّر عن أسس العلاقات الإيجابية بين الإنسان والعالم في لحظة من لحظات الزمان.

وهو أيضًا إحساسٌ عميق بالوجود وما وراءه من مفاهيم وقيم مطلقة، ولذلك فالفن عامّة، والفن الإسلامي خاصّة نوعٌ عميق من الحدس الشامل، ويبدو التصوير العربي، إلى حدٍّ بعيد، عملاً حدسيًّا صرفًا، يشترك في تصوّره العقل ممتزجًا بالعاطفة، دون أن يُتاح لواحدٍ منهما أن يستقل في انفعاله: لتكوين عمل واقعي صرف، يقوم على المحاكاة والمنطق والقاعدة، كما هو الأمر في الغرب، أو لتكوين عمل صوفي صرف، يقوم على معاكسة الواقع واللجوء إلى الوهم والهذيان وحلم اليقظة، كما هو معروف في الفن الحديث السريالي.

فالفن العربي ليس فنًّا واقعيًا بهذا المعنى الحسّي المباشر، وليس فنًّا «فوق الواقع» Métaphysique، وليس هو «فن ما بعد الواقع» Surrealiste، بل هو فنٌّ حدسي يلتقي في منطقه مع منطق الفن المبدع بحسب تفسير «برجسون[١] وكروتشه»[٢]، اللذين تحدّثا عن الحدس Instuition بوصفه آليّة أساسية لبناء العمل الفني.

ونحن نعتقد، مع باحث معاصر[٢]، أنّ المثال الذي يمكن أن يقيم عليه أصحاب فكرة الحدس فهمهم للجمال هو الفن العربي الإسلامي. وثمّة فرقٌ واضح يجب أن ننتبه إليه بين كل من الحدس الجمالي والحدس الفلسفي، فالحدس الفلسفي قد يكون صوابًا وقد يكون خطأً، وقد ينصبّ على الوجود أو ينصبّ على العدم، أو الضرورة أو الاحتمال، أمّا الحدس الجمالي فموضوعه القيمة الجمالية التي تتحدّد عناصرها في ثالوث مترابط يرجع إلى الفنّان والموضوع والمشاهد المتذوّق.

ويتحدّد إدراكنا للقيمة الجمالية بقدر تربيتنا الفنية، وبقدر استبعادنا للعوامل الشخصية غير الجمالية المتعلقة بموضوع الحدس الجمالي. والحدس الفنّي يجعل من الإنسان ركيزة أساسية في العمل الفنّي، فبالإنسان ينكشف الوجود حدسيًّا من خلال تلك الأعمال الفنية التي يبرع في صياغتها ذلك الإنسان، وعن طريق الحدس يتم الكشف عن أعماق الوجود. وإذا كان التوحيد أخصّ ما يميّز الدين الإسلامي، فإنّ مبدأ الوحدانية يتلاقى مع مبدأ الكونية في الفكر العربي الإسلامي: أي إنّ الإنسان ليس أكثر من جزء مغفّل في رحاب الكون اللا نهائي، وهو مع ذلك يحمل في أعماقه معاني المطلق، وكما يقول محيي الدين بن عربي:

وتحسب أنّك جرمٌ صغير

وفيك انطوى العالم الأكبر

ولهذا يقوم الفنّ الإسلامي على معنى الحدس؛ إذ عن طريقه يمكن إدراك الجوهر الخالد. والحدس يختلف عن الإحساس، فالأوّل يجتاز الحدود العرضية والعادية؛ لكي يستقرّ دون أيّ مقدّمات

ذهنية في عالم المطلق عالم الله. أمّا الثاني فإنّه الصور الواقعية المحدّدة التي نتجت عن آلية رياضية[٥].. وهكذا لم يُقم الفنّان العربي وزنًا للمحسوسات ما دامت ستبقى في الأثر الفنّي ضمن حدودها المادّية.

بل اهتمّ بالجوهر واندفع وراء المطلق، وراء الله. لكي تنتقل معرفته بالقدر الأكبر من الدلالة الوجدانية **﴿يا أيها الإنسان إنك كادحٌ إلى ربك كدحًا فملاقيه﴾**[٦]. وكذلك لم يكن الفنّان العربي مصوّرًا بالمعنى الذي عرفه الغرب – وسوف نشرح هذه النقطة بالتفصيل في فقراتٍ آتية – فلقد حفل الفن الغربي، كما هو معروف، بمعالم الإنسان، بالشكل العرضي، بالجسد.

فمنذ عهد الإغريق كان «زفس» المثل الأعلى للقوّة وأبولون المثل الأعلى للإبداع، وفينوس ربّة الجمال، وأثينا ربّة الحكمة، صورًا للكمال الجسدي، ممّا يدلّ على أنّ الجوهر والحق تمثّلا في الشكل العرضي وفي الجسم البشري عند الغرب، بينما نرى الإنسان المادي والروحي عند العرب والمسلمين مندمجًا في روح العالم: لكي يصبح جزءًا من مصدر الإمكانات التي بوسعها أن تكون أيّ شيء من الأشياء المألوفة والعرضية.

ولهذا لم يكن الفن عند الغرب في الواقع إلاّ معرفة حسيّة، أمّا الفن الإسلامي فقد كان قائمًا على المعرفة الحدسية. ولقد تخلّص الفنّان الغربي في العصور الحديثة من الحدود الضيّقة التي التزم بها خلال تاريخه الفنّي الطويل، فحاول عن طريق المدارس الجديدة، وبخاصّة التجريدية، التعبير عن المطلق وإهمال كلّ ما هو عرضي.

ولقد رافق ذلك تفسير فلسفي للفن، قام به برجسون الفرنسي Pergson وكروتشه Croc الإيطالي عدّا فيه الفن معرفة حدسية. ولقد قارن بريون Brion الظاهرة الجديدة للفن الغربي مع الفن العربي، وأثبت أنّ هذا الانعطاف تمّ بتأثير الفن العربي[٧].

والاتجاه الذي يجعل من الفن رؤية حدسية أو روحية اتجاه مثالي، حيث يرى المثاليّون أنّ الفن رؤية حدسية، يدرك بها الفنّان حقائق الأشياء، ويمثّل هذا الاتجاه في العصر الحديث كروتشه، الذي تابعه كلّ من كلنجود وصموئيل ألكسندر.

ولقد عرّف كروتشه الفن بأنّه «حدس» للدلالة على أنّ الفن إحساسٌ عميق، وأنّه مستقلّ عن أيّ دلالة نفعية أو منطقية أو أخلاقية، وعلى الرغم من أنّه قد يتضمن كل هذه المضامين، إلاّ أنّ الطابع الأساسي والأثر الكلّي له أنّه معرفة حدسية.

ولا يعني قوله إنّ الفنّ حدس، أو أنّه صورة خالصة، أنّ الفن شطحات خيالية بغير ضابط أو هذيان أو حلم: فقد أظهر عمق قدرته على فهم العمل الفني فهمًا دقيقًا، فحين جعل الحدس عاملاً أساسيًا في إيجاد الصورة أشار في الوقت ذاته إلى صورة الوحدة والانسجام والتكامل.

وهذا الفهم لحقيقة الفن قريبٌ جدًا من ذلك الذي يمكن أن نستلهمه من روح الفن الإسلامي القائم أيضًا على الحدس، ولكن علينا أن ندرك آلية النشاط الفنّي، التي تختلف عن آلية أيّ نشاطٍ آخر، كالعلم والرياضة والعبادة، فهذه النشاطات تمارس عن طريق العقل المجرّد، أو الجسم المجرّد، أو الروح، أمّا الفن فإنّه يُمارس عن طريق العقل والجسم والروح معًا: أي عن طريق الإدراك والشعور، وهو ما يسمّى بالحدس Intuition.

على أنّ الوحدة الجمالية لا تعني اختلاط الوظائف، فثمّة وظيفة لكلّ فنّ من الفنون، لا يمكن تجاوزها، ويجب احترامها. فإذا كان من الممكن أن نحقّق أعلى مستوى وظيفي جمالي عن طريق الجمالية الموحّدة المتمثّلة بالفنون المركبة كالسينما، فإنّنا لا

نستطيع أن نصل إلى أعلى مستوى وظيفي سكني أو فكري أو شعري عن طريق الجمالية الموحّدة في التصوير والعمارة والأيديولوجية والفلسفة.

فالأشياء التي ندركها نحسّها بالشعور في المجرّدات، التي قد لا تشغل حيزًا مكانيًا، ولكنّها تمتد زمانيًا. وهكذا الحدس أو الإدراك الحدسي آلية الإبداع الفنّي، الذي يقوم على نشاط يندمج فيه عالم المكان بعالم الزمان.

كذلك هي آلية التذوّق الفنّي، فنحن عندما نقف أمام عمل فنّي فإنّنا نندهش لشكله المؤلّف من الخطوط والألوان والحجم؛ أي العمارة العضوية، وندهش لمضمونه المؤلّف من اللغة غير المقروءة، ومن اللحن غير المسموع: أي الموسيقا العضوية.

ومن هنا ليست الثنائية التي يقوم عليها الجمال الفنّي، وهي المكانية - الزمانية، مطلقة، بل هي نسبية: فليس من عمارة مطلقة، وكذلك ليس من موسيقا مطلقة، ذلك أنّ العمارة، وهي التلاؤم الجمالي المتزايد مع البيئة، ترتبط عضويًا بالمناخ والطبيعة؛ أي البيئة، وهكذا نشأت عمارة متنوّعة باختلاف البيئة الجغرافية، ولذلك العمارة إفرازٌ عضوي للبيئة.

والعامل الزماني متحوّل بطبيعته ممّا يجعل العمل الفنّي متغيّرًا مع الزمن أيضًا، وتطوّر العمارة عبر التاريخ أشبه بتطور اللحن في الموسيقا Development. ومن جهة أخرى يتجلّى التطوّر الزماني في الإنسان (صانع الفن) بصورة أكثر استمرارًا، فالإنسان كائنٌ زماني متغيّر، ومحاولة تجميل علاقة الإنسان المتغيّر، عن طريق النشاط الفنّي، تأخذ أشكالاً متغيّرة. ومن هنا نشأت مدارس الموسيقا والشعر والفنون والأدب. كما نشأت مدارس العمارة والتصوير والنحت والأزياء.

وهكذا نرى نسبية مركّبة في أيّ عمل فنّي تتداخل فيه العمارة والموسيقا، ولكنّ هذه النسبية لا تتعارض مع الوحدة التي نشأت عنها هذه الفنون، ذلك أنّ آلية النشاط التي تحدّدت (بالحدس) تبقى منتمية إلى بيئة ومجتمع محدّدين، إذا كانت صادقة غير منحرفة، ولكنّها عندما تنفصل عنهما أو عن أحدهما، يخرج العمل الفنّي عن طبيعته، ويصبح تقليدًا وافتعالاً، بينما كان عليه أن يكون إبداعًا وانفعالاً صادقًا[٨].

والفن لا يستجلي المنفعة المادية أو يستهدفها، بل يزيد الموضوع بيانًا ووضوحًا، ويساعد على إدراك الجوهر والمثال والكمال، وليست هذه وظائف مادية، ولكنّها وظائف مثاليّة، تتضمّن معنى التصعيد والتطهير.

فإذا أردنا التوقّف قليلاً عند نظرية جمالية، تكشف عن الحدس الفنّي الإسلامي، وتنطبق أكثر ما تنطبق على جلّ الفنون الإسلامية، برع في إخراجها إلى الوجود في وقتٍ مبكر، فلن نجد أفضل من تلك النظرية، التي توصّل إليها «أبو حيّان التوحيدي»، فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، كما قال عنه ياقوت في معجمه. ولقد قامت أفكار التوحيدي الجمالية على مفهوم الحدس الذي ظهر متأخّرًا في الغرب، كما ذكرنا، وبخاصةٍ عند كروتشه.

يقول التوحيدي[٩]: «إنّ إقامة الصناعات وإبراز الصور فيها يتمّ بمماثلة ما في الطبيعة بقوة النفس». صحيحٌ أنّه يجعل الطبيعة فوق الصناعة والفن، ويضع شروطًا للصناعة، وهو مماثلة الطبيعة، ولكنّه يربط هذه المماثلة بقوّة النفس، فهو بهذا يرفض محاكاة الطبيعة بمعزل عن تدخّل الذات، ولا يتفق مع المبدأ الأرسطي، الذي شرحه على لسان أستاذه «يحيى بن عدي»، الذي ترجم كتب أرسطو، وكان قدامة بن جعفر (ت ٣١٨هـ) قد أكّد هذا المبدأ في كتابه (نقد الشعر).

ويبدو أنّ أبا حيّان استوعب جيّدًا مسألة المحاكاة، وسار قُدمًا في مجال الحدس الفنّي. وهو يستقرئ

المواقف والأفكار التي كانت سائدة في عصره، كأفكار السجستاني والسيرافي، التي عرضها في كتبه موافقًا لها أو معارضًا. وهو، إذ يتحدّث عن أثر الطبيعة في الصناعة، إنّما يشير إلى أنّه يتم بدءًا من الشرط الذي وضعه عند إقرار مماثلة الطبيعة بقوّة النفس، التي توصل الصورة إلى كمالها، بما استوعبته من صناعة حادثة، تأخذ وتعطي، فتستكمل بما تأخذ، وتعنى وتكمل بما تعطي[١٠].

وهنا نذكر رأي «كروتشه» - كما يشير إلى ذلك الباحث عفيف البهنسي[١١] - في علاقة الفنّان بالطبيعة، «فالطبيعة عنده خرساء، والفنّان هو الذي ينطقها. وليس الفنّ في نقل ومحاكاة الطبيعة كما هي».

بل لقد بيّن التوحيدي على لسان «مسكويه» أنّ ثمّة حوارًا مستمرًا، وليس محاكاة، بين الطبيعة (الموضوع) والنفس (الذات)، فالطبيعة تتلقى أفعال النفس وآثارها، ولذلك عندما تشكّل صور الهيولي؛ أي المادّة الخام تجعل هذه الصور وفق رغبة النفس وحسب استعدادها لقبول هذه الصور.

ولكنّ الطبيعة غير قادرة على تمثيل هذه الصور بسهولة، وهذا العجز قد يكون محدودًا أو كاملاً، ولكن إذا استطاعت الطبيعة أن تمثّل هذه الصور المطلقة، فإنّ الأثر الفنّي يصبح موضع استحسان، ويتحقّق فيه الجمال والبلاغة، إذا كانت مادته مواتية للتمثّل والتشكّل. «إنّ المادة الموافقة للصور تقبل النقش تمامًا صحيحًا مشاكلاً لما قبلته الطبيعة من النفس والمادة. والمادة التي ليست بموافقة تكون على الضد»[١٢]؛ أي إنّ تفاعل الذات والموضوع حدسيًا، وليس على أساس محاكاة الموضوع عقليًا. وهو بذلك يلتقي رأيه رأي «كروتشه»، الذي يرى «أمام الطبيعة والأشياء نحن لا نملك إلاّ وعيا بهما ومشوشا لإحساس كامن. وهذه المرحلة الأولى هي مرحلة الإدراك: أي المعرفة العقلانية لحالات النفس إزاء أشياء محسوسة أو متخيّلة. والمرحلة الثانية مرحلة التعبير، وعلينا أن نخلص هذا التعبير ممّا يختلط به من مؤثّرات: لكي يصبح التعبير وساطة الإدراك: لتمثّل الصورة أو الكلام، ليس المشكل مرموزًا، بل شكلٌ ينقل استنتاجنا المدرك، وبالتعاطف التذوّقي يتأكّد حضور الجمال الفنّي، وعبقرية الفنّان تجعلنا نندمج بخيالنا في أعماله»[١٣].

وإضافةً إلى أنّ العمل الفنّي هو، بمعنى من المعاني، تحرير للشخصية: إذ تكون مشاعرنا - بصورة طبيعية - مكبوتة ومضغوطة. إنّنا نتأمّل عملاً فنيًا، فنشعر بشيءٍ من التنفيس عن المشاعر، ولكنّنا نشعر أيضًا بنوعٍ من الإعلاء والعظمة والتسامي.

وهنا يكمن الاختلاف الأساس بين الفن والإحساس العاطفي، فالإحساس العاطفي تنفيسٌ عن المشاعر، ولكنّه أيضًا نوعٌ من الارتياح وارتخاء الوجدان. والفن أيضًا تنفيسٌ عن المشاعر، ولكنّه تنفيسٌ منشّط مثير، فالفن على حدّ تعبير فيلسوف للفن معاصر[١٤] «علم اقتصاد الوجدان» إنّه الوجدان متّخذًا شكلاً جميلاً.

أمّا مصطلح «الحدس» Intuition فهو معرفة وتعاطف وانفعال وإبداع، والإبداع حالة بسيطة غير معقّدة، وهي موحّدة، ولكنها تنتج تعدّدًا. والفن تعاطف مع الديمومة: أي مع الحياة، وإذا لم يستعمل التوحيدي هذا المصطلح في كتبه، فقد كان يعنيه بحديثه، فنحن أمام الطبيعة لسنا مقيّدين بواقعها، إنه يقول: «إنّ الطبيعة تقول: أنا قوّة من قوى الباري، موكّلة بهذه الأجسام المسخّرة حتى أتصرف فيها بغاية ما عندي من النقش والتصوير، والإصلاح والإفساد اللذين لولاهما لم يكن لي أثر في شيء»[١٥].

كما يقول أيضا: «إنّ الكلام ينبعث في أوّل مبادئه إمّا من عفو البديهة، وإمّا من كدّ الروية. وإمّا أن

يكون مركبًا منهما»[١٦]. ويوضح رأيه بقوله: «إنَّ البديهة قدرة روحانية في جبلّة البشر، كما أنَّ الرويّة صورة بشرية في جبلّة روحانية»[١٧]. «والفكر هو مفتاح الصنائع البشرية» كما يقول التوحيدي، مبني على البديهة أو الرويّة؛ أي حسب غلبة الخيال أو غلبة العقل، وكذلك العمل الذي لا يقوم على الرويّة، لا يبدو صائبًا، ولذا الحدس معرفة عامّة، وهو مشترك في الأعمال العقلية والخيالية، ثمَّ هو كامل وأساس في الفعالية الفنية والإبداع والتذوّق.

وتدخل الذات في مماثلة الطبيعة عند التوحيدي شرط عنده لتحقيق العمل الفنّي[١٨]. وهذا الحوار يتم عن طريق الفكر «والفكر بينهما مستميل منهما، ومؤدٍّ بعضهما إلى بعض»، ولا يختلف مفهوم الفكر هنا عن مفهوم الحدس عند «كروتشه» الذي يقول: «إنَّ الحدس معرفة تأتي عن طريق التصوّر أو الإدراك، الذي تفرزه المعرفة العقلية، وعن طريق الإحساس وهو نفسي ذاتي، ويتم تفاعل الإدراك مع الحس أو تفاعل التصوّر مع الصورة عن طريق الحدس. ولكن الحدس يبقى متميّزًا عن المعرفة العقلية»[١٩].

ولمّا كان كروتشه أكبر الفلاسفة التصاقًا بمفهوم الحدس، فإنَّ مقابلته - كما يؤكّد على ذلك الباحث عفيف البهنسي[٢٠] - بأبي حيّان التوحيدي من خلال الحدس، ستوضّح فلسفة أبي حيّان الجمالية. ويلتقي المفكّران في النقاط الآتية:

١ - في المثالية التي لا تخضع لقانون ولا تعتمد على المنفعة، ولكنها تؤمن بالنفس.

٢ - في النشاط الحدسي الجمالي والنشاط العقلي المنطقي، وهما صورتا المعرف.

٣ - في الحدس، وهو الشكل الأرقى المستقل للمعرفة بصورتيها العقلية والفنية، بل هو صفة مشتركة لكل معرفة إنسانية.

٤ - في المنطق التابع للحدس. أمّا الحدس فلا يحتاج إلى المنطق، فالمعرفة العقلية تتصف بصفة فنية حدسية، أمّا الفن فلا يتصف بصفة منطقية بالضرورة.

٥ - في أنَّ الفن حدس، والحدس تعبير، والتعبير لغة، واللغة إبداع.

٦ - في أنّه لا نثر دون شعر: لأنّه لا وجود لمعرفة منطقية دون حدس.

٧ - في أنَّ الحدس ليس إدراكًا فقط، بل إدراك وتعبير، والتعبير يصوغ الإحساس أو الانفعال أو الإدراك.

٨ - في أنَّ الحدس يتجلّى في وحدة الشكل والمضمون، وحدة الصورة والتعبير، وحدة الذات والموضوع.

٩ - في أنَّ المعرفة العقلية انتقالٌ من المحسوس إلى التصوّر، وأنَّ المعرفة الحدسية انتقالٌ من الطبيعة إلى الصورة.

١٠ - الفن للفرح والتطهير والمعرفة.

١١ - الجمال تناسبٌ بين التعبير والوظيفة، بين الشكل والمضمون، بين الذات والموضوع.

ولكي نعرف فلسفة التوحيد الجمالية والفنيّة لا بدّ من مقابلة آرائه بآراء من سبقه من المفكرين العرب، من أمثال «ابن قتيبة» (٢٧٦) في كتابه (الشعر والشعراء)، وابن طباطبا (٣٢٢هـ) في مقدمته لكتاب (عيار الشعر)، ولا شكَّ أنَّ مبادئه مستقاةٌ من الفكر الأرسطي، القائم على المحاكاة العقلانية.

فابن طباطبا اتّباعي، يدعو إلى انتهاج مسلك الأقدمين، ويجعل أعمالهم مقياسًا لجودة الإبداع، حيث يضع شروطًا عقلية، أوّلها اتّساع المعرفة وتنوّعها، وثانيها إحكام العقل وإيثار الحسن

واجتناب القبيح ووضع الأشياء في مواضعها. فهو يعارض مبدأ الجاحظ[٢١] في الاعتماد على الغريزة، ويضع شروطًا عملية وقاعدية لجودة العمل ونجاحه، وبهذا لا يفرّق بين الشعر والنثر.

فالشعر والإبداع عنده يخضعان لجميع شروط الصنعة، والقصيدة «كالسبيكة المفرغة والوشي المنمنم، والعقد المنظم واللباس الرائق». وإذا كان الفن صنعة، فإنَّ التذوّق عنده هو الفهم: «وعيار الشعر أن يورد على الفهم الثاقب، فما قبله واصطفاه فهو وافٍ، وما مجّه ونفاه فهو ناقص». وهكذا يجعل ابن طباطبا هدف الفن ليس الجمال فقط، بل المنفعة والمتعة وحسن الأخلاق، دونما تفريق بين الجمال والأخلاق والخير. وفي أعمال الدواوين كديوان المال والشرطة والمظالم، ليست أعمالاً بليغة بذاتها، ولكنّها تحتاج إلى أسلوبٍ بليغ، وقد لا تكون البلاغة شرطًا هنا، ولكن لا يغفر لصاحبها أن يكون أداؤه رديئًا، أو خطّه متعثّرًا: «فالخط الرديء إحدى القدامتين».

ولذلك يؤكّد التوحيدي على الجمع بين الأمرين بقوله: «ولو أنصفت لعلمت أنَّ الصناعة جامعة الأمرين، أعني الحساب والبلاغة، والإنسان لا يأتي إلى صناعة، فيشقّها نصفين، ويشرف أحد النصفين على الآخر»[٢٢].

ويمتاز الإنسان بحرية الاختيار في عمله، ويلعب العقل والعلم دورهما في هذا الاختيار. يقول التوحيدي: «الذوق، وإن كان طباعيًّا، مخدومٌ بالفكر. والفكر مفتاح الصنائع البشرية، كما أنّ الإلهام مستخدم للفكر، والإلهام مفتاح الأمور الإلهية»[٢٣]. وإذا كان الحيوان يشترك مع الإنسان في ممارسة العمل الغريزي الفطري، فإنّه لا يستطيع أن يشاركه في ممارسة العمل العقلي، الإرادة والتعبير. والإدراك العقلي للأشياء يحدّد قيمتها الأخلاقية والاجتماعية، وهي ميزة إنسانية لا يقدر عليها إلاّ الإنسان، وعندما يتساءل التوحيدي: «ما سبب تصاغي البهائم والطير إلى اللحن والجرم الندي، وما الواصل فيه إلى الإنسان العاقل المحصّل حتى يأتي على نفسه»[٢٤].

فهو يبحث عن مقدرة الحيوان على الإدراك. هنا نتذكر قول كروتشه: «إذا كان الحيوان غير قادر على التعبير، فهو غير قادر على الإدراك أصلاً، ولكنّ الحيوان لا يستطيع أن يتصف بالعقلانية الإنسانية»[٢٥].

ويروي كروتشه أنَّ العمل العقلي يفرز تصوّرات، أمّا العمل الفنّي فإنّه يفرز صورًا، فالعمل العقلي عمل معرفي منطقي يقوم على معرفة كليّة، تفرز تصوّرات، والعمل العلمي الصرف يستعصي على الإنسان غير العالم، وهو لا يعني الإنسان المبدع بالتفضيل.

ويقوم العمل الفنّي (الصناعة) عند التوحيدي على «مماثلة الطبيعة بقوّة النفس»، ومع ذلك يخرج العمل عن صفته الحدسية إذا ما تعرّض للتكلّف، أو الرمز أو النفعية، أمّا التكلّف فإنَّ مادته هي الصنعة وسرعان ما ينزلق إلى الوهم[٢٦].

ويشترك أبو حيّان مع أستاذه الجاحظ في ضرورة تجنّب التكلّف، فهو يورد حديثه عن الاسم ثمامة، يتساءل فيه: «ما البيان؟ فيجيب جعفر بن يحيى: أن يكون الاسم يحيط بمعناك، ويجلي عن مغزاك، وتخرجه عن الشركة، ولا تستعين عليه بالفكرة، والذي لا بدّ منه أن يكون سليمًا من التكلّف، بعيدًا عن الصنعة، بريئًا من التعقيد، غنيًّا عن التأويل»[٢٧].

أمّا المحاكاة: فهي نقل المادة الطبيعية، أو أيّ أثر ماديّ سابق، نقلاً حرفيًا، بحسب منطق تصوّري، ويقوم على الدربة والعادة. فعزف قطعة موسيقية بمهارة محاكاة تحتاج إلى دربة وتعلّم. ولذا لا يرفع الناقل للوحة الجوكندة إلى مرتبة الإبداع، مهما كان

نقله دقيقًا، ذلك أنّ موقف الفنّان من الطبيعة موقف حدسي، فهو يتمثّل الطبيعة عن طريق الحدس ولا يحاكيها نقلاً آليًّا.

ويجب أن نفرّق بين الرمز الذي يرفضه التوحيدي والرمز الذي يرتضيه، فالرموز العقلية في الرياضيات والعلوم ليس محلّها الفن، ولكنّ ثمّة رمزًا حدسيًا يصبح آية فنيّة: لأنّ الرمز مرادف للحدس.

كما أنّ كلمة «الفن» المتداولة اليوم تحمل معنى الصناعة نفسه في كتب المؤلّفين العرب والمسلمين، ومع ذلك لم تكن الصناعة عند المسلمين نوعين، رفيعة Fine وصغرى Minor، بل إنّ جميع الصنائع آثارٌ فنيّة، فلم يك ثمّة تمييز في قيمتها على أساس المنفعة: لأنّها كانت نافعة وممتعة بطرافتها ودقّتها وجمالها، على العكس ممّا يبدو في آثار الفن التشكيلي الغربي (اللوحات والتماثيل)، التي لا يقصد من ورائها الاستعمال النفعي، بل التمتّع فقط، وينحرف العمل الفنّي عن الفن إذا اقتصر الهدف منه على المنفعة، ولكنّ الفن الإسلامي - وكما أدرك ذلك بحق الباحث عفيف البهنسي - تبدو السجادة والمنمنمة والفسقية والإناء أشياء استعمالية فقط، يتحكم في صنعها الغرض النفعي والاستعمال، ولكنّ أكثرها آيات يتحكم في تنميقها ورقشها أو نقشها وتلوينها حسٌّ جمالي: أي إنّ الأثر الإسلامي كان فنًّا ومتاعًا في وقت واحد.

ونحن نرى من جانبنا أنّ انفصال الجمالي عن النفعي لم يتم إلاّ في العصر الحديث عندما بدأت الآلية تغزو الإنتاج الإنساني، والآلية الميكانيكة والسرعة مفاهيم وليدة العصر الحديث.

وبعامّة مدار ذلك على الحدس، وهو الشرط اللازم للتفريق بين العمل العقلي والعمل الفني، الذي يقوم على العقل والمنطق والإدراك، كما يقوم على الحس الجمالي والذوق. ولقد استعمل الفلاسفة المحدثون من أمثال كروتشه اصطلاح «الحدس»: للتمييز بين العمل العقلي والعمل الفني. يقول كروتشه: «إنّ الفنّ حدس، ولكنّ الحدس ليس بالفن في كل الأحيان»[28].

وكان التوحيدي قد اعتمد الحدس لتفسير آلية الإبداع الفنّي قبل الفلاسفة المعاصرين بألف عام تقريبًا، عندما رأى أنّ العقل ينبوع العلم، والطبيعة ينبوع الصناعات، والفكر بينهما مستمل مهماز، ومؤدٍّ بعضها إلى بعض بالفيض الإمكاني، والتوزيع الإنساني»[29].

ويبقى تمايز أبي حيّان التوحيدي في حدسه عن كروتشه، من حيث إنّ الحدس التوحيدي، الذي يمثّل أساس الفنون العقلي والوجداني معًا، حدس باحث عن القيمة المطلقة في الصورة الفنية أيًّا كان نوع الفن الذي يمارسه ذلك الإنسان.

فقد وجدنا التوحيدي يتساءل في مؤلّفاته عن ماهيّة الصورة، التي تشكّل جوهر الفن الإسلامي، فيقول: «هي التي بها يخرج الجوهر إلى الصورة عند اعتقاب الصورة إيّاه»، وهو يبحث عن الصورة في الماهيّة، وهذا البحث الحدسي موضوعه المطلق المثبت في ماهية الصورة. والمطلق عند التوحيدي خاصّةً وفنّاني المسلمين عامّة هو الله تعالى. يقول التوحيدي: «وأنا أعوذ بالله من صناعة لا تحقّق التوحيد، ولا تدلّ على الواحد، ولا تدعو إلى عبادته والاعتراف بوحدانيته والقيام بحقوقه، والمصير إلى كنفه، والصبر على قضائه والتسليم لأمره»[30].

والصورة الإلهية «هي التي تجلّت بالوحدة وثبتت بالدوام، ودامت بالوجود»[31]، وجميع الصفات المثلى وسيلة لمعرفته، وليست حقائق مجسّدة فيه.

ولكن كيف يتم للإنسان رسم الصورة الإلهية، والإسلام دين التوحيد الخالص، والفنون الإسلامية عامّة تنزّهت عن الوقوع في التشبيه والتجسيد،

ولذلك استعانت بأساليب وطرائق تُجنّبها ذلك؟ يقول التوحيدي: «فلمّا جلّ عن هذه الصفات بالتحقيق في الاختيار، وطرائق تُجنّبها ذلك وصف بها بالاستعارة على الاضطرار: لأنّه لا بدّ لنا من أن نذكره، ونصفه، ونعبده، ونقصده، ونرجوه، ونخافه، ونعرفه»[٣٢] فالله يبقى هو المطلق الكامل «إنّ الكل بادىء منه، وقائمٌ به، موجود له وصائرٌ إليه»[٣٣].

ثمّ يكشف التوحيدي عن حقيقة التنزيه بقوله: «يضيق عنه الاسم المشار إليه، والرسم مدلولاً به عليه»[٣٤] أي ليس من الممكن تصوير الوجه الإلهي. ومن هنا يقول التوحيدي مخاطباً الإنسان: «إذا سما بك العزّ إلى علياء التوحيد، فتقدّس قبل ذلك عن كلّ ما له رسم في الكون، وأثر في الحس، وبيان في العيان»[٣٥].

وهكذا يتجلى الحدس كاملاً في الصورة الإلهية، وبصورة عامّة، وكما يشير الدكتور عفيف البهنسي[٣٦] كان الإنسان في الفكر العربي قيمة نسبية، والله وحده هو القيمة المطلقة، ولكن الإنسان ينزع بطموحه إلى أن يبحث عن سرّ هذه القيمة المطلقة المتمثّلة في الكمال المطلق والجلال المطلق والجمال المطلق، كما يسعى إلى التمثّل بها، وبهذا يتجه الإنسان دائمًا نحو الله، نحو المطلق، فهو ملاذه في ضعفه وعجزه، وهو مثاله في قوّته وسعيه.

وهكذا الإبداع محاولة مستمرة للبحث عن الجمال المطلق، وتبقى أداة المبدع إنسانية، وليست إلهية، أو سحرية، أو نبوية، بمعنى أنّ حدسه فقط هو الذي ينقله من الجميل المطلق إلى ما هو ممكن له، وليس إعجازه أو وحيه أو طلاسمه.

وحدس الجمال المطلق عند التوحيدي وعند الفنان المسلم غير قابل للتشخيص: لأنّ الله غير قابل للتماثل والتصوّر ﴿ولم يكن له كفوًا أحد﴾ و﴿ليس كمثله شيء﴾، ولذلك ينادي التوحيدي بتنزيه الصورة الإلهية عن كلّ شبه وكلّ تورية: «وأمّا من أشار إلى الذات فقط بعقله البريء السليم، من غير تورية باسم ولا تحلية برسم، مخلصًا مقدّسًا، فقد وفّى حقّ التوحيد بقدر طاقته البشرية: لأنّه أثبت الأنية، ونفى الإثنينية والكيفية، وعلاه عن كلّ فكرٍ ورويّة»[٣٧].

ونجد تطبيق هذا الفهم التنزيهي في الفنون الإسلامية المتعدّدة وعلى رأسها الفنون التشكيلية، فممّا لا شكّ فيه أنّ الصورة الإلهية تتبدّى واضحة في الرقش العربي أو [الأرابيسك]، الهندسي واللين. ففي الرقش يتم إلغاء الجوانب الحسيّة والماديّة في الطبيعة؛ وذلك لإدراك الجوهر، وفي بعض الرسم التشبيهي المحور محاولة لتجاوز عالم الشهادة إلى عالم الغيب.

ونجد التوحيدي يفرّق بين الصورة الطبيعية التي هي صورة الواقع الموضوعي، والصورة الفنية المشبّهة التي تفارق الأصل مفارقةً تامّة أو محدودة، وهذا ما يسمّى بتحوير الواقع. يقول التوحيدي: «كلّ جسم له صورة، فإنّه لا يقبل صورة أخرى من جنس صورته الأولى ألبتّة، إلاّ بعد مفارقته الصورة الأولى، ومثال ذلك أنّ الجسم إذا قبل صورة أو شكلاً كالتثليث، فليس يقبل شكلاً آخر من التربيع والتدوير إلاّ بعد مفارقته الشكل الأول»[٣٨].

ولكنّ الفنّان المبدع كما يقول الدكتور البهنسي يسعى إلى مشاكلة في التشبيه، وفي ذلك مهارة وإرضاء للمتذوّقين الذين لا يرغبون بمشابهة المثل والمقياس دائمًا. يقول التوحيدي: «لما تميّزت الأشياء في الأصول تلاقت ببعض التشابه في أيّ الفروع، ولمّا تباينت بالطبائع تألفت بالمشاكلة في الصنائع، فصارت من حيث افترقت مجتمعة، ومن حيث اجتمعت متفرّقة»[٣٩].

والتوحيدي يعتمد في الصورة الطبيعية على النفس: أي على الذات، دون أن يغفل الطبيعة، ولأنّ

الطبيعة ليس هي المطلق، بل هي من آثار هذا المطلق، كان التعامل معها - بقوّة النفس - أساسَ العمل الفنّي التشبيهي الذي لا ترى مسوّغًا لمنعه وتحريمه.

ولكنّنا مع ذلك نعترف بأنّ الإنسان لا يستطيع أن يضاهي المطلق في خلق الطبيعة وتصويرها بهذا الكمال والجمال. فالطبيعة بما تتضمنه من هيئات حيّة ومشاهد جامدة تستمد جمالها من الخالق.

أمّا مرتسم الطبيعة على الروح الذي نمارس عليه التصوير، فإنّه يستمدّ جماله من المخلوق الذي لا يستطيع أن يرقى إلى مرتبة الخالق»، وإنّ أشدّ النّاس عذابًا يوم القيامة المصوّرون الذين يضاهون بخلق الله «كما ورد في الحديث الصحيح»[40].

ولذلك يبقى التصوير الطبيعي محرّفًا ناقصًا نسبيًّا، ومع ذلك يرنو إلى الإطلاق، والإنسان موجود إذا كان يرنو إلى المطلق، وهو دائم السعي إلى الكمال، دائم البحث عن الجمال، هدفه الخلود والجلال. ●

●●●

الحواشي

١ - فلسفة الجمال: ٤٣، وانظر كتاب الأخلاق لسبينوزا: ج٥.

٢ - التطوّر الخالق: ٩٠.

٣ - علم الجمال: ٧٠.

٤ - جمالية الفن العربي: ٤٨.

٥ - المصدر السابق نفسه.

٦ - سورة الانشقاق: ٦.

٧ - انظر: Les Métamorphoses des Dieux: 59. Melraux:

٨ - وحدة أواصر الفنون، مجلة الوحدة، العدد ٣٩ بيروت.

٩ - الهوامل والشوامل: ١٣، ٢٣١.

١٠ - المقابسات: ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤.

١١ - الحدس الفني عند أبي حيّان التوحيدي، مجلة فصول، مج١٤، ع ٣، وقد استفدنا كثيرا من هذا البحث هنا.

١٢ - الهوامل والشوامل: ١٤١، ١٤٢.

١٣ - علم الجمال: ٧٥.

١٤ - معنى الفن: ٢٣.

١٥ - الإمتاع والمؤانسة: ١٤٢/١.

١٦ - المصدر السابق: ١١٣/٢.

١٧ - المصدر السابق: ١٤٢/٢.

١٨ - المصدر السابق: ١/ ١٤٤، ١٤٥.

١٩ - علم الجمال: ٢٦.

٢٠ - الحدس الفني عند التوحيدي ١١٣، ١١٤ مجلة فصول.

٢١ - الإمتاع والمؤانسة: ٩٩/١.

٢٢ - المصدر السابق: ٩٩/١.

٢٣ - المصدر السابق: ١٢١/٢.

٢٤ - الهوامل والشوامل: ٢٣٠، ٢٣١.

٢٥ - علم الجمال: ٤٦.

٢٦ - الإمتاع والمؤانسة: ٩/١، ١٠.

٢٧ - البيان والتبيين: ٢٧.

٢٨ - علم الجمال: ٤٥.

٢٩ - الإمتاع والمؤانسة: ١٤٤/١، ١٤٥.

٣٠ - المصدر السابق: ١٣٥/٣.

٣١ - المصدر السابق: ١٢٧/٣، ١٤٣.

٣٢ - المصدر السابق: ١٣٥/٣.

٣٣ - الإشارات الإلهية: ٢٧٩ - ٢٨٠.

٣٤ - المقابسات: ١٤٩.

٣٥ - الإشارات الإلهية: ٢٤٥، وانظر للباحث: أبو حيّان التوحيدي فيلسوف التنوير.

٣٦ - الحدس الفني عند التوحيدي، مجلة فصول: ١١٦ - ١٢٠.

٣٧ - المقابسات: ٣٠، ١٨٦، ١٨٧.

٣٨ - الهوامل والشوامل: ٤٧، ٢٤١.

٣٩ - المصدر السابق: ٢٤٠.

٤٠ - الفن الإسلامي: ٩٠.

المصادر والمراجع

- **أبو حيّان التوحيدي: فيلسوف التنوير**، للدكتور بركات محمد مراد، دار الاعتصام للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٥م.
- **الإشارات الإلهية**، لأبي حيّان التوحيدي، تح. عبد الرحمن بدوي، مصر، ١٩٥٠م.
- **البيان والتبيين**، للجاحظ، تح. حسن السندوبي، القاهرة، ١٩٣٢م.
- **جمالية الفن العربي**، للدكتور عفيف البهنسي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
- **الحدس الفني عند أبي حيّان التوحيدي**، مجلة فصول، مج١٤، ع٣، مصر، ١٩٩٥م.
- **علم الجمال**، لكروتشة، ترجمة نزيه عبد الحكيم، دمشق، ١٩٦٣م.
- **الفن الإسلامي**، للدكتور عفيف البهنسي، دار طلاس، دمشق.
- **معنى الفن**، لهربرت ريد، الهيئة العامّة للكتاب، مصر، ١٩٩٨م.
- **المقابسات**، لأبي حيّان التوحيدي، تح. السندوبي، القاهرة، ١٩٢٩م.
- **الهوامل والشوامل**، لأبي حيّان التوحيدي، تح. السيد أحمد صقر، وأحمد أمين، القاهرة، ١٩٨٧م.
- **وحدة أواصر الفنون**، للدكتور عفيف البهنسي، مجلة الوحدة، ع٣٩، بيروت، ١٩٨٧م.

قضية قدرة اللغة العربية
على
استيعاب العلم وتأصيله

الدكتور/ سمر روحي الفيصل

جامعة الإمارات العربية المتحدة

العين – الإمارات العربية المتحدة



اتّهم «ولهم سبيتا» اللغة العربية بالصعوبة، ودعا إلى التخلّي عنها إذا رغب العرب في مواكبة العصر الحديث. بل إنّه جعل (الصعوبة) أسّ الحرب النفسية التي شنّها على اللغة العربية. وكنتُ ناقشتُ هذا التحدّي المعادي وما نجم عنه من تحدّيات فرعية ودعوات إلى تيسير النحو وتبديل الحروف العربية[1]. وأرغب هنا في فحص الهدف الرئيس من اتهام العربية بالصعوبة، وهو التشكيك في قدرتها على استيعاب العلم وتأصيله. وليس من المفيد في أثناء ذلك الانطلاق من نفي التهمة أو تثبيتها؛ لأنَّ ذلك مخالفٌ لمنهجية البحث العلمي، بل المفيد وصف حال المصطلحات العلميّة العربيّة، وتدريس العلوم؛ لأنَّ هذا الوصف دليلٌ على أنَّ اللغة العربية قادرة على استيعاب العلم، أو ليست قادرة على ذلك. ولا بدَّ من أن ينتقل البحث بعد ذلك خطوة أخرى باتجاه تأصيل العلم في المجتمع العربي، على الرغم من أنَّ الخطوة الأولى (الاستيعاب) تُفضي إلى الثانية (التأصيل)، وتكاد تُحدِّد ملامحها العامّة وتفصيلاتها الجزئية.

١ - قدرة اللغة العربية على استيعاب العلم

هناك طرق عدّة لقياس قدرة اللغة العربية على استيعاب العلم الحديث، أبرزها في رأيي الطريقة التي تنظر إلى العلم على أنّه:

- مجموعة تصوّرات: أي رموز لغوية تدلّ على مفهومات محدّدة، تجمعها في كلّ حقل علمي منظومة واحدة. ونحن، في العادة، نُسمّي التصوّر مصطلحاً، انطلاقاً من أنّ هذا التصوّر (أو المفهوم) هو المعنى،

وأنّ المصطلح هو الشكل. واللغويّون وعلماء المصطلحات متفقون أيضًا على أنّ الاختلاف بين المصطلح والكلمة يكمن في أنّ المفهوم (أو التصوّر)، الذي يدلّ عليه المصطلح، موجود قبل وجود المصطلح، ومرتبطٌ بمنظومة التصوّرات، التي يتألف منها كلّ علمٍ من العلوم. ولهذا السبب تتعدّد المصطلحات بتعدّد العلوم، كما تتعدّد داخل العلم الواحد إذا كانت له فروع قادرة على الاستقلال بنفسها. فللطبّ مصطلحاته، لكنّه يملك فروعًا كالطب البشري، وطب الأسنان، وعلم الأمراض والجراثيم، والأعصاب، لكلٍّ منها مصطلحاته الخاصّة. فإذا استعملنا المصطلح أردنا التصوّر (أو المفهوم)، ولا علاقة لسياق الكلام بتحديد هذا التصوّر أو الدلالة عليه. وهذا مخالفٌ للكلمة: إذ إنّ رمز الكلمة اللغوي يدلّ على معانٍ عدّة في الغالب الأعم، لا حدود واضحة بينها. ولهذا السبب ارتبط تحديد المعنى المراد من الكلمة بالسياق، أو كانت له علاقة كبيرة به[2]. هذا كلّه يعني أنّنا مضطرون - إذا أردنا قياس قدرة اللغة العربية على استيعاب العلم - إلى ملاحقة المصطلحات العلمية: أي وجود التصوّرات العلمية ونهوض اللغة العربية بابتداع الرموز اللغوية الملائمة لها. وهذا عملٌ لغوي صرف كما هو واضح، إضافةً إلى أنّه يراعي تعدّد العلوم وغزارة التصوّرات التي تدلّ عليها.

- تُؤلِّف المصطلحات جوهر اللغة العربية، غير أنّ العلم لا ينتشر بالمصطلحات وحدها، بل ينتشر باللغة العلمية: لأنّها أكثر اتساعًا وارتباطًا بما في اللغة من مهارات الحديث والكتابة والقراءة. وهذا يعني أنّ استيعاب العلم مرتبطٌ بنشوء اللغة العربية بوساطة التدريس والتأليف، وغير خافٍ على أحد أنّ هذا العمل لغويٌّ صرف.

- العلم نوعان: قديم وحديث، بينهما اشتراكٌ وتباين. وتجربة العرب في مواجهة هذين النوعين واضحة، لا بدّ من الإشارة إليها إذا رغبنا في قياس قدرة اللغة العربية على استيعاب العلم. بيد أنّ هذه الإشارة لا تعني أنّني سأنصرف إلى تحليل التجربة القديمة، وإنّما تعني التنبيه على إمكانية الإفادة من هذه التجربة في مواكبة العلم الحديث. وهذا العمل - كما هو واضح - تاريخي وليس لغويًّا. ومسوّغ الاهتمام به هنا ما ذكرتُه قبل قليل من فائدة تخدم العمل اللغوي في سعيه إلى استيعاب العلم الحديث.

أ - قضية المصطلحات العلمية العربية

أعتقد أنّ الإحاطة بقضية المصطلحات توجب عليّ القول إنّ هذه المصطلحات تمرّ بثلاث مراحل مهمّة: مرحلة وضع المصطلحات، ومرحلة توحيدها، ومرحلة تعميمها واستعمالها. والمرحلة الأولى أكثر هذه المراحل خطرًا وارتباطًا باللغة، في حين تُعدُّ المرحلة الثالثة هدفًا رئيسًا من أهداف المجتمع الراغب في استيعاب العلم.

أ - ١ : شعر العلماء العرب في الحقول العلميّة المتنوّعة أنّ وضع المصطلحات العلمية باللغة العربية واجبٌ قومي، فرضه عليهم إيمانهم بضرورة مواكبة المدنيّة الحديثة. ومن ثمّ راحوا يُلْحقون بخواتيم كتبهم العلمية مسارد بالمصطلحات، التي وضعوها بغية الإفادة منها. وكان ذلك فاتحة الجهود الفردية في وضع المصطلحات العلمية باللغة العربية، تلتها مرحلة أخرى هي جمع هذه المصطلحات في معجمات علمية اختصاصية، منها:

- قاموس طبي فرنساوي عربي، د. محمود رشدي البقلي، باريس، ١٨٦٩.

- معجم إنجليزي عربي في العلوم الطبية والطبيعية، د. محمد شرف، ط٢، ١٩٢٩.

- معجم الفيزياء، د. جميل الخاني (ملحق بكتاب: القطوف الينيعة في علم الطبيعة).

- معجم الألفاظ والمصطلحات الفنية في فن الجراثيم، د. أحمد حمدي الخيّاط. دمشق، ١٩٣٤.

- معجم في أمراض الجملة العصبية، د. حسني سبح، دمشق ١٩٣٥.

- معجم في الأمراض الإنتانية والطُفيلية، د. حسني سبح، دمشق ١٩٣٦.

- معجم في أمراض جهاز التنفس، د. حسني سبح، دمشق ١٩٣٧.

- معجم الألفاظ الزراعية، الأمير مصطفى الشهابي، دمشق ١٩٤٣.

هذا غيضٌ من فيض المعجمات المتخصصة التي صنعها علماء عرب بجهودهم الفرديّة، وضمّنوها المصطلحات العلمية، التي وضعوها استنادًا إلى خبراتهم في العلم الحديث، الذي تخصّصوا فيه. وقد تفاوت نصيب هذه المعجمات من الدقّة ومجانبة الصواب في أثناء اختيار المصطلح الملائم للتصوّر العلمي، وهذا ما دفع أصحابها ومَنْ تلاهم من العلماء إلى الإيمان بضرورة تلاقح الخبرات في أثناء وضع المصطلحات. وهكذا ظهرت معجمات أخرى اشترك في وضع مصطلحاتها باللغة العربية عالمان أو ثلاثة أو أربعة، كما هي حال (معجم المصطلحات الطبية الكثير اللغات) لكليرفيل (١٩٥٦)، و(المعجم العسكري الموحّد، ١٩٦١)، و(معجم المصطلحات الحراجيّة، ١٩٦٢). وكان هذا التعاون بداية التخلّي عن العمل الفردي، والاتجاه إلى العمل الجماعي، وتلاقح الخبرات في وضع المصطلح باللغة العربية. ثمّ انتقل العمل في وضع المصطلحات خطوة أخرى، مفادها تأليف لجان تعمل برعاية إحدى الجهات الرسمية، أو المجامع اللغوية العربية. وقد ظهرت نتيجة ذلك معجمات ومجاميع من المصطلحات، تتسم بنصيب كبير من الدقّة، كمعجم (المصطلحات الفنية)، الذي أصدره التدريب المهني للقوات المسلّحة المصرية عام ١٩٦٢. ومجموعة المصطلحات العلمية والفنية التي أقرّها مجمع اللغة العربية في القاهرة (صدر منها ثلاثون مجلدا ابتداء من عام ١٩٥٧)، والمجلدات التي نشرها المجمع العلمي العراقي تحت عنوان: مصطلحات علمية (صدر منها سبعة مجلدات ابتداءً من عام ١٩٨٢)، ومجاميع المصطلحات التي نشرها مجمع اللغة العربية الأردني[٣] والمكتب الدائم لتنسيق التعريب في الرباط والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

ومن البديهي، في أثناء ذلك كلّه، أن ينمو علم المصطلح[٤] (المصطلحية)، وأن يهتمّ علماء المصطلحيات العرب ضمن هذا العلم بوضع المصطلح، بمعنى «الفعاليّات المتصلة بجمع المصطلحات وإعدادها وتحليلها وتنسيقها ومعرفة مرادفاتها وتعريفاتها باللغة ذاتها أو مقابلاتها بلغةٍ أخرى. وكذلك جمع المفاهيم الخاصّة بحقل معيّن من حقول المعرفة، ودراسة العلاقة بين هذه المفاهيم، ثمّ وصف الاستعمال الموجود فعلاً للتعبير عن المفهوم بمصطلحٍ ما، أو تخصيص مصطلحٍ معيّن للمفهوم الواحد»[٥]. أمّا قواعد وضع المصطلح فقد تكاملت شيئًا فشيئًا[٦]، وتعاورتها أقلام المهتمين بهذا الحقل المعرفي، وشرعت تُطبّقها بمرونة[٧]، منطلقةً من قيدٍ أساسي هو أن يندمج المصطلح الجديد في بنية اللغة العربية، وألاّ يؤثّر فيها تأثيرًا سلبيًا. ولهذا السبب فضّل العلماء المجاز على الاشتقاق، والاشتقاق على الترجمة، والترجمة على التعريب، وحدّدوا معايير فرعيّة لا بدّ من مراعاتها، منها[٨]:

- توخّي المعنى الاصطلاحي للفظ الأجنبي.

- وضع المصطلح لأدنى علاقة بالدلالة العلمية.

- ترجمة المصطلح حرفيًا إذا طابق معناه اللغوي معناه الاصطلاحي.

- تفضيل المصطلح المؤلّف من كلمة واحدة.

- تجنّب تعدّد المصطلحات للدلالة العلميّة الواحدة.

- عدم تغيير المصطلح الشائع إذا كان عربيًا صحيحا بحجّة عدم استيعابه المعنى كلّه.

- تصحيح المصطلح الذي فيه خطأ صرفي أو لغوي.

- تجنّب اشتراك الدلالة في المصطلح الواحد.

- تفضيل المصطلح العربي على الدخيل.

- الإفادة من الألفاظ المهجورة أو المماتة.

- تجنّب الألفاظ المتنافرة الحروف.

- تحرّي أكثر من لفظ أجنبي في أثناء وضع المصطلح العربي.

لقد وضع العلماء العرب آلاف المصطلحات العلميّة، وصنعوا عشرات المعجمات بجهودهم الفردية والجماعية، بعون من الجهات الرسمية والمجامع اللغوية أو دون عونٍ منها، واكتسبوا تجارب خوّلت بعضهم الحديث عنها حديث العارف بأسرارها وتاريخها وإيجابيّاتها وسلبيّاتها[٩]. بيد أنّني - في حدود ما أعلم - لا أعرف واحدًا منهم شكا من أنّ اللغة العربية حالت يومًا دون وضعه مصطلحًا من المصطلحات العلميّة. بل إنّني قرأتُ شيئًا مخالفًا هو الإقرار بمرونة اللغة العربية وطواعيتها لاستيعاب العلم الحديث:

- قال الدكتور محمد ظافر الصوّاف: «أتكلّم عن تجربتي الشخصية في هذا المجال، فأرى أنّني قد تعلّمتُ وعلّمتُ العلوم والصناعات باللغة العربية، فلم أجد صعوبة سوى أنّني أحتاج إلى التفتيش عن المصطلح المناسب أو صياغته بنفسي»[١٠].

- وقال عبد القادر المهيري: «المشكل الذي ينبغي أن يُطرح اليوم بالنسبة إلى اللغة العربية لا يتمثّل في مدى قدرتها على أن تسع مفاهيم الحضارة الحديثة وتواكب ما يبتكره العلماء... فالتساؤل عن مثل هذا لا معنى له من وجهة نظر اللغوي، أو هو يدلّ على نظرة ساذجة للأمور»[١١].

وقال مصطفى الفيلالي: «إنّ قرنًا كاملاً من المجهودات اللغوية العلميّة على مستوى مجامع اللغة العربية قد زوّد اللغة العربية المعاصرة بالأدوات الفنيّة الكافية انطلاقًا من طاقاتها الذاتية. ووُفِّق اللغويّون والكُتّاب والألسنيّون وأصحاب العلوم الصحيحة العرب إلى إثراء المعجم العربي بعشرات آلاف المصطلحات العلميّة نحتًا وتعريبًا واقتباسًا»[١٢].

والدليل على صدق هؤلاء العلماء ذلك الرصيد الضخم من المصطلحات العلميّة في المكتبة العربية: إذ لولا مرونة اللغة العربية لما وُضِعَت آلاف المصطلحات العلميّة في الطبّ والفيزياء والكيمياء والاتصالات والزراعة والمواصفات والمقاييس وغيرها. أليس ذلك دليلاً على أنّ القول بصعوبة اللغة العربية وهم أو حديث خرافة، يُراد منه التشكيك في قدرة اللغة العربية على استيعاب العلم ومواكبة المدنيّة الحديثة؟

أ - ٢ نبعت غزارة المصطلحات العلميّة في الوطن العربي من تعدُّد الجهود التي نهضت بهذا العبء القومي. وكان من البديهي أن تتفاوت حظوظ الأفراد من التوفيق في العثور على المصطلحات الملائمة للمفهومات العلمية، تبعًا لما يملكون من ثقافة وتجربة وقدرة لغوية. ومن ثَمَّ ظهرت مصطلحات عدّة لمفهوم علمي واحد، وأخرى لكلٍّ منها عدد من المفهومات. وكان ذلك كافيًا للدعوة إلى توحيد المصطلحات العلميّة في الوطن العربي. والحقُّ أنَّ شعور العلماء العرب بضرورة توحيد المصطلحات العلميّة ليس جديدًا[١٣]، لكنّه يبدو كذلك تبعًا للإخفاق المتكرّر في تجسيد هذا التوحيد. وإذا أهملنا جهود الأفراد في توحيد المصطلحات لاحظنا أنَّ الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية أدرجت موضوع توحيد المصطلحات العلميّة في جملة أعمال المؤتمر العلمي الأول (الإسكندرية - أيلول/ سبتمبر ١٩٥٣)، ثمّ جمعت المصطلحات العلميّة الموضوعة في الأقطار العربية وصنّفتها صنفين: صنفًا اتُّفق عليه، وصنفًا اختُلف فيه، في محاولة منها للانطلاق من الموحّد،

وتأجيل النظر في المُخْتَلَف حوله إلى فرص أخرى. كما أشرفت الإدارة نفسها على أوّل مؤتمر لتوحيد المصطلحات[11]، وقدّمت العون لمكتب تنسيق التعريب؛ لينهض بجزء من هذا العبء الضخم، بيد أنّ النتائج التي حقّقتها جامعة الدول العربية لم ترتفع إلى مستوى الجهود الطيّبة التي بذلتها في هذا الحقل، أو هكذا ظنّت فئة من العلماء العرب.

ويُخَيَّل إليّ أنّ قضية توحيد المصطلحات العلميّة ذات شقّين: شقّ لغوي، وشقّ سياسي. بل إنّني أدّعي أنّ جامعة الدول العربية نجحت في توحيد المصطلحات العلمية شأنها في ذلك شأن عدد وافر من العلماء الذين نهضوا بالعبء نفسه. وأستند في ادّعائي إلى تمييزي السابق بين شقّي التوحيد اللغوي والسياسي. ذلك أنّ جامعة الدول العربية صنّفت المصطلحات التي وضعتها الأقطار العربية صنفين: المتّفق عليه، والمُختلف حوله. وقد عمّمت الأول، وتركت الثاني عرضة للمناقشة. ويهمّني هنا الصنف الأول المتّفق عليه. فهذا الصنف يضمّ المصطلحات العلمية الموحّدة، ولو لم يكن هناك إمكان للتوحيد لما كان لهذا الصنف وجود. ومعنى التوحيد في مصطلحات هذا الصنف هو الاتفاق على مصطلح محدّد لتصوُّر معيّن، وهو عمل لغوي صرف. ولو انتقلنا إلى الصنف الثاني المختَلَف حوله لما تغيّر في الأمر شيء: إذ إنّ اختلاف الدول العربية يعني عدم اتفاقها على مصطلح معيّن لتصوُّر محدّد. والمرجّح أنّه كانت هناك مصطلحات عدّة لتصوّر واحد، أو كان للمصطلح الواحد تصوّرات عدّة. وهذا الاختلاف لغوي أيضًا: لأنّه يدور حول الاجتهادات اللغوية للعلماء العرب في أثناء وضعهم المصطلحات الملائمة للتصوّرات العلمية.

أمّا الشق الثاني السياسي فلا علاقة له باللغة العربية: لأنّه يعني أنّ الجامعة العربية عمّمت المصطلحات، لكنّ الدول العربية، منفردة ومجتمعة، لم تضعها موضع الاستعمال. وسأقف في الفقرة الآتية عند هذا الأمر، لكنّني هنا قادر على القول إنّه لا علاقة للغة العربية بقضية الإخفاق في استعمال المصطلحات الموحّدة. وقد آنَ الأوان للتمييز بين توحيد المصطلحات العلمية بمعنى الإمكانية اللغوية، وتوحيدها بمعنى استعمالها في الأقطار العربية. فاللغة العربية قادرة على التوحيد؛ أي إنّ بنيتها قادرة على وضع المصطلحات للمفهومات العلمية. وما ذكرتُه عن عمل الجامعة العربية مثال لتجسيد هذا الأمر، تكرّر كثيرًا في مكتب تنسيق التعريب، وفي المجامع اللغوية العربية، وفي المحاولات التي بذلها العلماء العرب.

أ - ٣ : الشكوى من أنّ المصطلحات العلمية الموحّدة التي لا تُستعمل في الدول العربية كثيرة جدًّا، يصحبها في العادة نوعٌ من اليأس وشيء من التذمّر من الأمزجة الفردية للعلماء في الدول العربية. والحقُّ أنّ الأمزجة الفردية وافرة، وركون العلماء إلى المصطلحات التي شاعت في أقطارهم معروف، والحواجز القُطْرية التي تحول دون لقاء العلماء وتوحيد مصطلحاتهم شيء لا تُخطئه العين. بيد أنّ هذه العوامل التي حافظت على تعدُّد المصطلحات للتصوُّر الواحد، والابتعاد عن توحيدها في مصطلحٍ واحد، يستعمله العلماء العرب من المحيط إلى الخليج، لا ترقى إلى مستوى القرار السياسي. أقصد هنا وجود القرار السياسي الإيجابي الذي يفرض على الهيئات والجامعات ومراكز البحوث استعمال المصطلحات العلمية الموحّدة ونبذ ما خالفها. ولا شكّ في أنّنا لا نملك القرار السياسي، ونشعر أنّ المصطلحات العلميّة العربية غزيرة غير موحّدة. ولستُ أدري كيف تُشجَّع محاولات توحيد المصطلحات إذا لم يكن هناك قرارٌ سياسي يدفع بالمصطلحات الموحّدة إلى الاستعمال؛ إنّ القضية سياسية، ولا علاقة لها باللغة العربية.

أخلص من قضية المصطلحات العلمية إلى يقين لا تشوبه شائبة، هو أنَّ اللغة العربية قادرة على وضع المصطلحات وتوحيدها بين الأقطار العربية، لكنَّ استعمال المصطلحات الموحّدة وعدم استعمالها أمران مرتبطان بالقرارات السياسية القُطْرية، ولا علاقة لهما باللغة العربية.

ب - قضية اللغة العلمية العربية

للغة العلمية العربية وجهان: إيجابي وسلبي، وكلّ منهما لغوي. بيد أنّني سأكتفي هنا بالوجه الإيجابي؛ لدلالته على قدرة اللغة العربية على استيعاب العلم الحديث، على أن أعود إلى الوجه السلبي في أثناء حديثي عن قدرة اللغة العربية على تأصيل العلم الحديث. أقصد بالوجه الإيجابي تجربة تدريس العلوم ونشر البحوث والكتب العلمية باللغة العربية، وبالوجه السلبي تدريس هذه العلوم بإحدى اللغات الأجنبية. كما أعتقد أنَّ التدريس والتأليف يساعدان على تكوين اللغة العلميّة العربية، وإنْ كان في هذه اللغة أمور أخرى لن يكون لها نصيب في حديثي؛ لارتباطها بمنهجية البحث العلمي، وابتعادها النسبي عن العلاقة المباشرة باللغة العربية.

استعملت جامعة دمشق، من بداياتها الأولى، حين كانت مؤلّفة من معهدي الطب والحقوق، اللغةَ العربية في تدريس العلوم وتأليف الكتب العلمية. وحين أُنشئت الجامعات الأخرى (حلب والبعث وتشرين) والمعاهد العليا والمتوسطة لم يستطع أحد الفكاك من هذه السنّة الحميدة. وهذا العمل الذي بدا في بداياته صعبًا لندرة المصطلحات العلميّة العربيّة لم يُضعف من عزيمة الروّاد الأوائل[15] وإيمانهم بضرورة تطويع اللغة العربية لحاجات العلم والبحث العلمي، بل كان حافزًا لهم إلى التشبّث بإلقاء دروسهم العلميّة باللغة العربية الفصيحة، وتأليف كتبهم العلمية ووضع مصطلحات علومهم بها. ولا تهمّني هنا الأسباب التي دفعتهم إلى هذا الموقف اللغوي النبيل، بل تهمّني الإشارة إلى أنَّ تشبُّثهم بهذا الموقف اللغوي دفع زملاءهم، الذين لا يتقنون اللغة العربية الفصيحة، إلى إتقانها؛ لئلاّ يبدو مستواهم اللغوي العربي متدنيًا أمام طلاّبهم والمجتمع العلمي المحيط بهم. وقد نصَّ حسني سبح على أنَّ هذه الفئة نجحت في إتقان اللغة العربية، حتى إنَّ تقيُّد أساتذة الطب باللغة الفصيحة بذَّ التقيّد بها في الكليّات الأخرى غير العلميّة بشهادة أحد المستشرقين الذين زاروا دمشق آنذاك[16]... ويمكنني القول إنَّ هؤلاء الروّاد وضعوا اللبنة الأولى في صرح اللغة العربية العلميّة، تلك اللبنة التي استندت إلى الأسلوب الخبري بدلاً من الإنشائي، واتّصفت بالتحديد بدلاً من التعميم، والوضوح بدلاً من الغموض، إضافةً إلى توافر المصطلحات العلميّة، وهي الجوهر الذي لا غنى للغة العلمية عنه. كما أنَّ عمل هؤلاء الروّاد ينمُّ - من جانبٍ آخر - على أنَّ اللغة العربية نفسها قادرة على أن تكون لغة العلم الحديث تدريسًا وتأليفًا. وقد عزّز الاستمرار في التجربة نفسها اللغة العلمية العربية، فزادت غنًى ومرونة وقدرة على الإيصال العلمي السليم. كما تخرّجت أجيالٌ من الأطباء والصيادلة والمهندسين المدنيّين والمعماريّين والزراعيّين في الجامعات والمعاهد العليا والمتوسطة السورية دون أن يشكو أحد من أنَّ التدريس باللغة العربية حال دون الفهم والإفهام، أو جعل مستوى الخرّيج في الكليات العلميّة يتدنّى بالنسبة إلى مثيله في الجامعات الأجنبية. بل إنَّ مستوى هذا الخرّيج بدا أكثر رقيًا من زميله العربي الذي تلقّى علومه بإحدى اللغات الأجنبية.

وإنَّ تجربتي مصر ولبنان في القرن التاسع عشر قدّمتا دليلاً ناصعًا على إمكان تدريس الطب وتأليف الكتب الطبية باللغة العربية. ولكنَّ إجهاض هاتين التجربتين قدّم دليلا آخر على أنَّ تكوين اللغة العلميّة

قضية قدرة اللغة العربية على استيعاب العلم وتأصيله

العربية يحتاج إلى زمن تترسّخ فيه هذه اللغة، وينشأ نوع من التراكم في المؤلّفات العلميّة يتيح للعرب فرص الإبداع العلمي. وقد توافر ذلك نسبيًّا في التجربة السورية، لكنّ اللغة العلمية العربية لم تنضج؛ لاستمرار الدول العربية الأخرى في اعتماد اللغة الأجنبية في تدريس العلوم. وقد سعى مجمع اللغة العربية الأردني بعد إنشائه عام ١٩٧٥ إلى الإسهام في مشروع تعريب التعليم الجامعي، فترجم كتبًا كثيرة في الرياضيات والفيزياء والكيمياء والعلوم الحياتية وعلم طبقات الأرض[١٧] إيمانًا منه بأنّ الإبداع لا يتمّ إلاّ باللغة القومية. وعَمَلُ مجمع الأردن عزّز اللغة العلميّة العربية؛ لأنّه وسّع مناطق نفوذها، وجعل مستعمليها أكثر عددًا.

والأمل أن تحذو الدول العربية الأخرى حذو سورية والأردن؛ لنتمكّن من القول إنّنا بدأنا نملك لغة علمية عربيّة بعد إثباتنا أن ليس في لغتنا العربية ما يحول دون تكوين هذه اللغة.

ج - قضية التجربة التاريخية

واجه العرب بعد خروجهم من الجزيرة العربية «علوم اليونان ومعارف الفرس وتراث الهند، دون أن يكون لهم سابق تجربة في التعامل مع هذه العلوم والمعارف، ودون أن يكون في لغتهم رصيد للتعبير عن المسمّيات الجديدة»[١٨]. لكنهم استوعبوا علوم هذه الأمم بوساطة الترجمة والتعريب، فوضعوا المصطلحات العلمية، وأسّسوا لغة علميّة عربيّة، وراحوا يبدعون بوساطتها، ويؤسّسون حضارتهم العربية الإسلامية. واللافت للنظر أنّ العرب طوال القرن العشرين أكثروا من مديح هذه التجربة التاريخية. وعدّوها دليلاً على قدرة اللغة العربية على استيعاب العلوم. وما كان هؤلاء العرب مخطئين في مديحهم: لأنّ عددًا وافرًا من المصطلحات العلميّة، التي وضعها أجدادنا، لا يزال صالحًا شائعًا بيننا. بيد أنّ الإفادة من هذه التجربة التاريخية في الوقت الراهن يحتاج إلى إنعام نظر في نقاط الاشتراك والاختلاف بين التجربتين، وإلاّ فإنّ الاطمئنان إلى إمكان تكرار التجربة التاريخية سيقودنا إلى مزالق نحن في غنًى عنها.

ذلك أنّ نقطة الاشتراك الرئيسة بين التجربتين هي مواجهة أمم متقدمة علميًّا على العرب، والحاجة إلى استيعاب علوم هذه الأمم بوساطة وضع المصطلحات العلميّة وتأسيس اللغة العلميّة العربية. وقد توقّف الباحثون العرب عند هذا الاشتراك بين التجربتين ولم يجاوزوه إلى نقاط الاختلاف، ومن ثَمَّ عجز هؤلاء الباحثون عن تعليل إخفاقنا بعد أن وضعنا آلاف المصطلحات العلميّة، ودرّسنا العلوم بالعربية، وألّفنا الكتب العلميّة بها، دون أن نصل إلى النجاح الذي بلغه أجدادنا على الرغم من أنّهم ساروا على النهج نفسه.

من المفيد القول إنّ أجدادنا واجهوا أممًا توقّفت عن العطاء العلمي، وبدأ الوهن السياسي يدبّ في أوصالها. وكانوا يثقون بأنفسهم وبقدرة لغتهم العربية، وبموقفهم الحضاري وقوّة عقيدتهم، واستمالة جنودهم. ولهذا السبب نجحوا في تحقيق أهدافهم، فترجموا ما لدى الأمم الأخرى، وشجّعوا العلم والعلماء، وأشاعوا المناخ الملائم للبحث العلمي، وتمكّنوا من الانتقال من استيعاب العلوم وتمثّلها إلى تأصيلها والإبداع فيها. وقدّموا للأمم الأخرى حضارة أفادت من سابقاتها وشرعت تخدم الحضارات التي واكبتها، وتلك التي جاءت بعدها. أمّا التجربة الحديثة فقد واجه العرب فيها أممًا غربيّة في أوج ازدهارها وعطائها العلمي وقوّتها الاقتصادية والسياسية والعسكرية. واجهوا أممًا جعلت العصر الحديث عصر التفجّر المعرفي، وراحت

تُغذّيه كلَّ يوم بالجديد في حقل الكشوف والاختراعات العلميّة. وفي المقابل اتسم العرب اليوم بالتردّي السياسي، وبشيءٍ من ضعف الثقة بالنفس، وبقدرٍ من التهاون باللغة العربية، إضافةً إلى أنّهم متفرّقون، تأكلهم التجزئة، وتُباعد بينهم الحواجز. وهذا ما جعلهم يواجهون السيل المعرفي منفردين، على عكس ما فعله أجدادنا حين واجهوا تراث الأمم الأخرى موحَّدين.

هذا الذي قلتُه عن الاختلاف بين التجربتين القديمة والحديثة يحتاج إلى إنعام نظر، فهو عبرة لنا إذا كنّا نعتبر؛ عبرة تنصّ على أنّ التجزئة دمارٌ للعرب جميعًا في عصر القوّة والقدرة على توظيف العلم للسيطرة على الأمم الضعيفة. والأمر، في الحالات كلّها، سياسي لا علاقة له بقدرة اللغة العربية على استيعاب العلم الحديث. وقد آنَ الأوان للتعامل معه على هذا الأساس: لأنّ هذا التعامل يزيد من ثقتنا بلغتنا، ويجعلنا نواصل السير في طريق وضع المصطلحات العلميّة وتوحيدها، ونسعى في الوقت نفسه إلى تحريض ذوي القرار السياسي على العمل الهادف إلى إذاعتها واستعمالها في الدول العربيّة كافّة.

ثانيا : قدرة اللغة العربية على تأصيل العلم الحديث

أصّل الشيء وأثّله بمعنى واحد في اللغة العربية، هو أن نجعل للشيء أصلاً ثابتًا يُبْنَى عليه. وتأصيل العلم الحديث، بهذا المعنى اللغوي الصرف، يعني ترسيخ البنيان العلمي القادر على النهوض بالعلم في المجتمع العربي والإبداع فيه بغية الإسهام في الحضارة العالميّة. وهذا البنيان العلمي لا يخرج عن وضع المصطلحات وتوحيدها واستعمالها وتأسيس اللغة العلمية العربية، أو ما سمّيتُه في الفقرة السابقة: استيعاب العلم الحديث. فإذا تحقّق هذا الاستيعاب تأصّل العلم وبدأ المجتمع يتقدّم ويُبدع. وقد لاحظنا أنّ اللغة العربية قادرة على استيعاب العلم، وهي تبعًا لذلك قادرة على تأصيله في المجتمع العربي: لأنّ الاستيعاب مقدّمة، والتأصيل نتيجة، وإذا صحّت المقدمة قادت إلى النتيجة. ونحن، على الرغم من ذلك، لا نزال نشكو من أنّ جذور العلم الحديث لم تترسّخ في مجتمعنا، ومن واجبنا السؤال: هل كان هناك خللٌ في استيعاب العلم (المقدمة) حال دون الوصول إلى النتيجة (التأصيل)؟.

الحقُّ أنّ هناك خللاً في استيعاب العلم، لكنّه خللٌ غير لغوي، بل هو سياسي، يتجلّى حينًا في التشبُّث باللغات الأجنبية، وحينًا في ضعف الأمّة العربية، وغالبًا في مناخ القهر غير المواتي للإبداع. ولا بأس في وقفة موجزة عند هذه التجلّيات السياسية: لأنّ التغلُّب عليها يعني إتاحة الفرصة للغة العربية: لإثبات قدرتها على استيعاب العلم وتأصيله.

أ - التشبُّث باللغات الأجنبية

يبدو التشبّث باللغات الأجنبية واضحًا في إصرار غالبية الدول العربية على تدريس العلوم بإحدى اللغتين الإنكليزية أو الفرنسية. والقائلون بذلك يستندون إلى المسوّغات الآتية:

- الدول الأجنبية مصدر العلم الحديث في جانبيه النظري والتطبيقي، والنّهل من المصدر أفضل من صرف الجهد والوقت في وضع المصطلحات العلميّة باللغة العربية، فتوحيدها، فالصراع من أجل استعمالها.

- العلم لا وطن له، مصطلحاته عالميّة، ولغاته سائدة شائعة معروفة.

- اللغة العلميّة العربية ضعيفة جدًا، لم تبلغ المستوى الذي يُشجّع على الإبداع العلمي. كما أنّها تفتقر إلى المصادر والمراجع العلميّة التي تُعين على

البحث العلمي، وتُغري المدرّسين باستعمال اللغة العربية في تدريس العلوم.

هذه المسوّغات التي استند إليها دعاة تدريس العلوم باللغات الأجنبية صحيحة لا يرقى إليها الشكّ. فالدول الأجنبية مصدر العلم وتطبيقاته. وهذا العلم عالمي لا وطن له، واللغة العلميّة العربية لم تتكوّن بعد، ولم تتوافر في المجتمع العربي المصادر والمراجع العلميّة الكافية للنهوض بالبحوث العلمية. على أنّ هذه المسوّغات الصحيحة غير مقبولة: لأنّها تُبقي المجتمع العربي ضعيفًا تابعًا للغرب، وتُسهم في إضعاف اللغة العربية وجمودها. وليس من مصلحتنا القومية في شيء الإبقاء على الوضع الشاذّ بين الأمم. فقد استعمرت اليابان كوريا ستين سنة، مُنِعَ فيها تداول اللغة الكورية، وما إنْ استقلّت كوريا حتى كان أوّل مرسوم في أوّل عددٍ من الجريدة الرسمية هو منع التحدّث باليابانية[19]. كما كان أوّل قرار صيني بعد نجاح ماو تسي تونغ في الثورة عام ١٩٤٩ هو مركزيّة اللغة؛ أي تعلُّم اللغة الخانيّة، لغة بكين، بدلاً من اللغة الإنكليزية. كذلك الأمر بالنسبة إلى ڤيتنام وتنزانيا وغيرهما. فقد رفضت هذه الدول اللغة الأجنبية، وتشبَّثتْ بلغتها القومية، على الرغم من صعوبتها. وكان الموقف القومي الأصيل يقف وراء قرارات استعمال اللغة القومية وحدها، لأنّ الإبداع لا يتمّ بلغةٍ غير اللغة القومية. ومن الواجب أن نعي هذا الدرس البليغ، وننطلق منه في مناقشة المسوّغات التي استند إليها دعاة تدريس العلوم باللغة الأجنبية، وجسّدوا، استنادًا إليها، ما دَعوتُهُ في أثناء حديثي عن قضية اللغة العلميّة العربية بالوجه اللغوي السلبي.

إنّ الثقة باللغة العربية يجب أن تكون أساس الموقف العلمي الجديد، وهي - على أيّ حال - ثقة مبنيّة بطاقة ذاتية، تملكها اللغة العربية، وتستطيع بوساطتها استيعاب العلم، وليست ثقة مبنية بوهم لا أساس له من الصحة. وإنّ هذه الثقة لا تنفي الضعف العلمي في المجتمع العربي، ولا تخجل من الاعتراف به، ولا تنكر على الأمم الأخرى تقدُّمَها في العلوم والكشوف والمخترعات، ولكنّها في الوقت نفسه تدعو إلى أن يحتلّ العرب ما يستحقّون من مكانةٍ علميّة بين الأمم الأخرى. وقد أثبتت لغتهم أنّها قادرة على وضع المصطلحات وتوحيدها، وبدأت الطلائع العربيّة تناضل من أجل استعمال هذه المصطلحات في الحقل التربوي؛ لأنّ هذا الاستعمال يزيد اللغة العربية غنًى ومرونة، ويساعد على إنشاء اللغة العلميّة، ويتيح الفرص للإبداع العلمي العربي. وإذا كان العلم عالميًّا فلماذا لا تُسهم الإبداعات العلمية العربية فيه، وتأخذ نصيبها منه؟ ذلك أنّ تدريس العلوم باللغة العربية يفرض على القائمين بالتدريس ترجمة الكتب العلميّة وتعريبها، فتغتني المكتبة العربية بالمصادر والمراجع، وتُتيح الإمكانية لتأليف كتبٍ جديدة باللغة العربية، تحمل آراء مؤلّفيها وأصالتهم وتجاربهم العلميّة. ولو استمرّ تدريس العلوم باللغة الأجنبية لما كان هناك تشجيع لوضع المصطلحات العلميّة باللغة العربية، أو سعي إلى انتشال المكتبة العربية من الفاقة العلميّة. وهناك - على أيّ حال - دراستان منهجيّتان[20]، أثبتتا أنّ من أسباب تدنّي المستوى العلمي للطلاب الجامعيين العرب تلقّيهم العلوم باللغة الإنكليزية، التي لا يتقنونها جيّدًا، كما أثبتتا إمكانية ارتفاع المستوى العلمي لهم إذا تلقّوا العلوم باللغة العربية، إضافةً إلى تعبير الطلاب أنفسهم عن ميلهم إلى اللغة العربية ومعاناتهم من تلقّي العلوم باللغة الأجنبية. قالت إحدى الدراستين: «إنّ كثيرًا من المفاهيم البسيطة، وحتى الساذجة التي تكون أحيانًا بمستوى إدراك طفل، تبدو معقّدة وخارج دائرة الفهم لعدد كبير من أبنائنا؛ لسبب بسيط هو أنّها مكتوبة أو تُلقَّن بالإنكليزية»[21].

هذا كلّه يقودنا إلى أنّ مسوّغات دعاة تدريس

العلوم باللغة الأجنبية غير لغويّة، وإنْ حاول هؤلاء الدعاة إيهامنا بذلك. إنَّ مسوّغهم الأساسي كامنٌ في تماهيهم بالغرب، ومحاولتهم إخفاء ضعفهم في اللغة العربية، ورغبتهم في المحافظة على مكانة اجتماعية وجامعية رفيعة، حصلوا عليها بوساطة اللغة الأجنبية، التي يُدرّسون بها، ممّا ينمّ على جوهر موقفهم السياسي من الأمّة العربية؛ ذلك الموقف الذي يحول دون استيعاب العلم الحديث باللغة العربية، وإن لم يكن لهذه العلاقة علاقة بذلك.

ب - ضعف الأمّة العربية

الأمّة العربية مجزّأة، وهذه التجزئة سبب من أسباب ضعفها السياسي والاقتصادي واللغوي. وإذا قصرتُ الحديث على أثر التجزئة في الضعف اللغوي لاحظتُ أنَّ تعدُّد المصطلحات للتصوُّر الواحد نابعٌ من أنَّ كلّ عالم يضع مصطلحاته داخل دولته، دون أن يعرف ما وضعه زملاؤه في الدول العربية الأخرى: لضعف الاتصال العلمي بين هذه الدول، وندرة التنسيق والتوحيد بينها، ودون أن تكون هناك سلطة مركزية تفرض على هولاء العلماء توحيد مصطلحات علومهم، أو تُشجّعهم على ذلك بتسهيل انتقالهم وحصولهم على المصطلحات والمعجمات والكتب العلميّة. وهناك سببٌ آخر لاختلاف المصطلحات التي وضعها العلماء العرب، هو تباين الثقافة بينهم. فالذين تلقّوا علومهم بالإنكليزية التفتوا إلى هذه اللغة في أثناء وضعهم المصطلحات، والذين تلقّوا علومهم بالفرنسية لجؤوا إلى الفرنسية في أثناء وضعهم مصطلحات علومهم. وكان ذلك الاختلاف في (المرجعيّة الثقافيّة) سببًا من أسباب تعدُّد المصطلحات للمفهوم الواحد، على الرغم من أنّ الدقّة تفرض عليهم تحرّي الدلالة في أكثر من لغة أجنبية قبل وضع المصطلح الجديد.

ولا شكَّ في أنَّ التجزئة سببٌ من أسباب الإخفاق في توحيد المصطلحات العلميّة. ذلك أنَّ هناك محاولات جادّة للتوحيد، قامت بها جامعة الدول العربية والمجامع اللغوية العربية والاتحادات والأفراد، لكنَّ المصطلحات الموحّدة التي قدّمتها هذه المحاولات لم تُستعمل في الغالب الأعمّ؛ لأنَّ السلطات في كلّ دولة عربية لم تحاول فرضها وإغراء العلماء باستعمالها، فبقي الإقبال عليها تابعًا للرغبات الفردية للعلماء. ونجم عن ذلك بطء شديد في تأسيس اللغة العلميّة العربية، عزّزه أمرٌ آخر هو سعي كلّ دولة عربية للاكتفاء الذاتي بالكتب والمصطلحات واللغة العلميّة، كما تفعل هذه الدولة حين تكتفي بنفسها في السياسة والاقتصاد، وتبتعد عن التكامل بين الدول العربية فيها.

كيف يتأصّل العلم الحديث في المجتمع العربي، والدول العربية تواجه التفجُّر المعرفي والتغيُّر السريع في التقنيات والبحوث والاكتشافات العلمية منفردةً مجزّأة مُشتّتة الإمكانات؟ لا سبيل إلى هذا التأصيل إذا لم نضع المصلحة القومية فوق المصلحة القُطْرية، وندرك ما وعته الأمم الأخرى من ضرورة التكتّل والتعاون والاتحاد: لمواجهة العولمة والانفتاح المعرفي والغزو الثقافي الهادف إلى محو الشخصية القومية.

ج - مناخ القهر

الحديث عن القهر في المجتمع العربي ذو شجون، لكنّني في حدود الهدف اللغوي أتساءل: أليس من القهر أن تتّبع الهيئات العلميّة (الجامعات ومراكز البحوث والاتحادات) الدولة، وتأتمر بأوامرها في الشؤون العلميّة؟ إنّ العلم لا ينمو في مناخ القهر: لأنّ حياته مرتبطة بحرية البحث والتعبير. والعالم الذي يلهث وراء حاجاته المعيشيّة لن يُبدع الجديد المفيد.

على أنَّ المعادلة - من جانب آخر - تبدو صعبة؛ لأنَّ العمل العلمي مُكْلِف ماديًّا، لا تستطيع الإمكانات الفردية النهوض بأعبائه، ومن ثَمَّ كانت هناك حاجة إلى تدخُّل الدولة بإمكاناتها الكبيرة فيه. وقد فهمت السلطات العربية هذا التدخّل على أنّه السيطرة على جزئيّات العمل وأهدافه، وتحرُكات العالم ونفقاته الخاصّة والعامّة. ولم تفهمه على أنَّه تقديم العون والرعاية وتوفير المناخ المواتي للإبداع، ممّا قاد فئة من العلماء إلى اليأس من سلطات بلادها، فغادرت أوطانها غير آسفة، أو حاربت القهر بالتشبُّث باللغات الأجنبية.

إنَّ العوامل الثلاثة السابقة: التشبُّث باللغات الأجنبية، وضعف الأمّة العربية، ومناخ القهر، سبّبت خللاً في استيعاب العلم الحديث. وقد أثر هذا الخلل في تأصيل العلم تأثيرًا سلبيًّا، فأضعفه وأبعده عن أهدافه. وهو خللٌ سياسي وليس لغويًّا، لأنَّ ما قدَّمته يدلّ دلالة ناصعة على قدرة اللغة العربية على استيعاب العلم وتأصيله. ويمكن أن أخلص إلى أنَّ التشكيك في قدرة اللغة العربية لا يستند إلى أساس لغوي، ومن الواجب إهمال الحديث عنه؛ لأنّه وهم أو أشبه بالوهم. وتوجيه الجهد نحو الخلل السياسي، الذي يوهن الجهود اللغوية في الحقل العلمي العربي، ويقودها بعيدًا عن التأثير في المستوى العلمي للمجتمع العربي. ●

●●●

الحواشي

١ - انظر مجلة (شؤون عربية)، العدد ١٥٥/٦٤ وما بعد.

٢ - انظر التمييز بين الكلمة والمصطلح في: التقنيات الحديثة واللغة العربية: ٢٠.

٣ - منها : مصطلحات الأرصاد الجوية، مصطلحات زراعية، مصطلحات التجارة والاقتصاد والمصارف، مصطلحات سلاح الصيانة، مصطلحات سلاح التموين والنقل، مصطلحات سلاح المشاة، مصطلحات سلاح الجوّ، مصطلحات سلاح المدفعية، مصطلحات سلاح الهندسة.

٤ - علم المصطلحات هو القواعد التي تختص بدراسة العبارات الاصطلاحية الخاصّة بفرع من فروع المعرفة مع تصنيفها وتبويبها وتعريفها. انظر: معجم مصطلحات الأدب: ٥٦٥.

٥ - المصطلحيّة، النظرية العامّة لوضع المصطلحات وتوحيدها وتوثيقها. مجلة اللسان العربي، مج١٨/ج١.

٦ - أقرّ مجمع اللغة العربية في القاهرة (الدورة ٤٥ عام ١٩٧٩) هذه القواعد، جاعلا منها منهجا متكاملا لوضع المصطلحات العلميّة وتعريفاتها. انظر نصّ هذه القواعد في: العيد الذهبي لمجمع اللغة العربية: ١٨٥. وفي: قضية المصطلح العلمي وموقعه في نطاق تعريب التعليم الجامعي، مجلة مجمع اللغة العربية، مج٥٩/ج٤/٧٠١.

٧ - من نموذجات المرونة في وضع المصطلحات الطبية ما ذكره الدكتور محمود الجليلي في: تجارب في التعريب: ٩.

٨ - المعايير المذكورة هنا مستمدة من: تعريب المصطلحات الهندسية، الواقع والمستقبل: ٩٩ وما بعد.

٩ - انظر على سبيل التمثيل لا الحصر: تجربتي في وضع المصطلحات العلمية، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، مج٥٣/ج٤، و: المصطلحات العربية للاتصالات السلكية واللاسلكية، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، مج٦٠/ج٢.

١٠ - الموسم الثقافي الخامس لمجمع اللغة العربية الأردني: ٨.

١١ - مجلة المعجمية، ع١.

١٢ - التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي والوحدة العربية: ٤٦٧، ٤٦٨.

١٣ - راجع ما كتبه الشهابي عن توحيد المصطلحات في: المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث: ١٢٨.

١٤ - عُقد المؤتمر في الجزائر بين ١١ - ١٤/ ٢/ ١٩٦٤.

١٥ - من هؤلاء، على سبيل المثال لا الحصر، الدكاترة والأساتذة: حسني سبح، مرشد خاطر، جميل الخاني، أحمد حمدي الخيّاط، عبد الوهاب القنواتي. للتفصيل انظر: تعريب علوم الطب، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، العدد ٣٠.

١٦ - المرجع السابق: ٢١.

١٧ - انظر تفصيلات الكتب المترجمة في: منشورات مجمع اللغة العربية الأردني: ١١ وما بعدها. وفي: تجربة مجمع اللغة العربية الأردني في تعريب العلوم، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، العدد ١٥ - ٩٦/١٦.

١٨ - من كلمة الدكتور محمود إبراهيم في (ندوة اللغة العربية ومواكبة النهضة الحديثة): ١٤٥.

١٩ - هذا المثال مستمد، شأن الأمثلة الآتية، من: الخطة الشاملة للثقافة العربية: ١٠٠/١.

٢٠ - نهض بالأولى الدكتور محمد راجي الزغول، ولوسين تامينيان، وعنوانها: (الاتجاهات اللغوية للطلبة الجامعيين العرب). انظر نص الدراسة في مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، العدد ١٤٧/٢٦/٢٥ وما بعدها. ونهض بالدراسة الثانية الدكتور محمد راجي الزغول والدكتور رياض فايز حسين، وعنوانها: (لغة التعليم العالي في الجامعات العربية. دور الإنكليزية في سياق التعريب). انظر نص الدراسة في مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، العدد ٣٣/ ٦٥ وما بعدها.

٢١ - لغة التعليم العالي في الجامعات العربية: ٨٩.

المصادر والمراجع

- بحث الدكتور سمر روحي الفيصل.
- **الاتجاهات اللغوية للطلبة الجامعيين العرب**، للدكتور محمد راجي الزغول ولوسين تامينيان، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، العدد ٢٥ - ٢٦، عمّان، ١٩٨٤م.
- **تجارب في التعريب**، للدكتور محمود الجليلي، الموسم الثقافي الثاني لمجمع اللغة العربية الأردني، عمّان، ١٩٨٤م.
- **تجربة مجمع اللغة العربية الأردني في تعريب العلوم**، للدكتور محمود السمرة، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، ع ١٥ - ١٦، عمّان، ١٩٨٢م.
- **تجربتي في وضع المصطلحات العلمية**، للدكتور عبد الكريم اليافي، مجلة مجمع اللغة العربية، مج٥٣/ج٤، دمشق، ١٩٧٨م.
- **تعريب علوم الطب**، للدكتور حسني سبح، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، ع٣٠، عمّان، ١٩٨٦م.
- **تعريب المصطلحات الهندسية**، الواقع والمستقبل، للدكتور جميل الملائكة، الموسم الثقافي الثامن من مجمع اللغة العربية الأردني، عمّان، ١٩٩٠م.
- **التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي والوحدة العربية**، لمصطفى الفيلالي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٢م.
- **التقنيات الحديثة واللغة العربية**، لمحمد ظافر الصواف، الموسم الثقافي الخامس لمجمع اللغة العربية الأردني، عمّان، ١٩٨٧م.
- **العيد الذهبي لمجمع اللغة العربية**، للدكتور عدنان الخطيب، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٦م.
- **قضية المصطلح العلمي وموقعه في نطاق تعريب التعليم الجامعي**، للدكتور شاكر الفحّام، مجلة مجمع اللغة العربية، مج٥٩/ج٤، دمشق، ١٩٨٤م.
- **لغة التعليم العالي في الجامعات العربية، دور الإنجليزية في سياق التعريب**، للدكتور محمد راجي الزغول، والدكتور رياض فايز حسين، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، ع٣٣، عمّان، ١٩٨٧م.
- **المصطلحات العربية للاتصالات السلكية واللاسلكية**، لوجيه السمّان، مجلة مجمع اللغة العربية، مج٦٠/ج٢، دمشق، ١٩٨٥م.
- **المصطلحات العلمية في اللغة العربية**، في القديم والحديث، لمصطفى الشهابي، طبعة مصوّرة عن الطبعة الثانية، مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٩٨٨م.
- **المصطلحية، النظرية العامة لوضع المصطلحات وتوحيدها وتوثيقها**، للدكتور علي القاسمي، مجلة اللسان العربي، مج١٨/ج١، الرباط، ١٩٨٠م.
- **معجم مصطلحات الأدب**، لمجدي وهبة، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٤م.

الدولة السلطانية وازدواجية السلطة المركزية

دراسة حول

التطور السياسي لمؤسسة الخلافة

الدكتور/ محمد محمد أمزيان
جامعة محمد الأول
وجدة - المغرب

مع استحكام التجزئة التي خضعت لها دولة الخلافة أفرز واقع التدافعات السياسية شكلاً جديدًا من أشكال السلطة السياسية، تمثّل على الخصوص في ظهور الدولة السلطانية. ولقد أفصحت الدولة السلطانية عن مشروعها السياسي بوصفها سلطة مركزية، تحتكر القرار السياسي والتسيير الإداري والمالي والعسكري، وهي كلّ الصلاحيات التي كانت من حق الخليفة، بوصفه يمثّل أعلى سلطة مركزية في دولة الخلافة.

ويهمّنا في سياق هذا البحث أن نتتبع بدايات هذه الازدواجية ومآلها، ومدى تأثيرها في التماسك الداخلي للدولة الإسلامية، وحجم التغيّرات والتقلّبات التي عرفتها الممارسة السياسية طيلة عهود حكم الدول السلطانية، التي تعاقبت على السلطة في ظلّ مؤسسة الخلافة، التي ستتحول فيما بعد إلى سلطة رمزية أكثر منها سلطة فعلية.

١ - المنصب السلطاني وازدواجية السلطة المركزية

كان ممّا جرى عليه العرف في الخلافة الإسلامية، طوال عصر قوّتها على العهدين الأموي والعباسي، أن يسمّى المتصدي لحيازة السلطة العليا بالخليفة أو ما يعادله من الألقاب. ومن هم دونه ممّن يعينهم الخليفة على إدارة الولايات والمناطق بالولاة والعمال.

ومع ضعف الخلافة، وظهور إمارة الاستيلاء في الأطراف، وإعلان استقلالها عن الخلافة، تسمّى حكام هذه الولايات بالملوك إشعارا باستقلالهم

السياسي، وحقّهم في التصرّف فيما تحت أيديهم من الولايات، وتوريثها لأعقابهم. ولقد أشار ابن خلدون إلى هذه الحيثيات التاريخية، التي أفرزت ألقابًا سياسية، تحيل إلى مناصب سياسية جديدة، لم تكن معهودة في الاصطلاح العرفي، وإن كانت معروفة ومتداولة في العرف اللغوي العام، مثل الملك والسلطة وأمير الأمراء، وإن لم يكن ابن خلدون مهتمًّا بإعطائها تحديدات اصطلاحية دقيقة بحسب تدرّجها في هرم السلطة[١].

وقد اهتمت بعض الدراسات المعاصرة المفيدة بتتبّع الألقاب السياسية تحديدًا وتأريخًا[٢]، وقصدنا هنا أن نسلّط الضوء على اللقب الذي يعنينا هنا وهو لقب السلطان، بوصفه يشير إلى وجود سلطة مركزية موازية لسلطة الخليفة.

«السلطان» بوصفه لفظًا عامًّا يُراد به سلطة الدولة أو الوالي أو الحاكم، أو بوصفه لقبًا فخريًّا كان يطلقه بعض الخلفاء على أحد وزرائه، كان متداولاً بشكل من الأشكال، وإن لم يكن يحيل على رتبة معيّنة في هرم السلطة السياسية. وحتى بوصفه لقبًا من ألقاب التشريف الفخرية لم يكن تداوله شائعًا، ولم يأخذ الناس في التلقيب به - حسب ما يفهم من كلام القلقشندي - إلاّ مع سيطرة البويهيين واستبدادهم على الخلفاء في القرن الرابع الهجري[٣].

ولهذا السبب يحيل مصطلح «السلطان» بوصفه منصبًا سياسيًّا إلى رتبة معيّنة في هرم السلطة، بدأ تداوله مع مجيء البويهيين إلى الحكم: للدلالة على أنّ الحكم البويهي قد أصبح أعلى سلطة في الهرم السياسي، على الرغم من خضوعه من الناحية الصورية لتفويض الخليفة: إذ لم يكن لهذا التفويض أيّ دلالة على سلطة فعليّة، يمارسها الخليفة على الحاكم البويهي، الذي أصبح يجسّد السلطة الفعلية وصاحب الأمر والنهي، والمتصرّف الحقيقي في شؤون الدولة، بما فيها تدبير شؤون الخليفة نفسه. وبهذا المعنى أصبحت كلمة «السلطان» تطلق على «الحكام المستقلين لتمييزهم عن الحكام الذين كانوا لا يزاولون تعيينهم وتعزلهم سلطة عليا»[٤].

ويبدو أنّ المؤرخين قد اهتموا بإعطاء تحديد دقيق لهذه الكلمة. فقد نقل السيوطي في حسن المحاضرة عن ابن فضل الله العمري قال: ذكر علي بن سعيد أنّ الاصطلاح ألاّ تطلق هذه التسمية إلاّ على من يكون في ولايته ملوك، فيكون ملك الملوك، فيملك مثل مصر، أو مثل الشام، أو مثل إفريقيا، أو مثل الأندلس، فيكون عسكره عشرة آلاف فارس ونحوها، فإن زاد بلادًا أو عددًا في الجيش كان أعظم في السلطنة، وجاز أن يطلق عليه السلطان الأعظم، فإن خطب له في مثل مصر والشام والجزيرة، ومثل خراسان عراق العجم وفارس، ومثل إفريقيا والمغرب الأوسط والأندلس كان سمته سلطان السلاطين كالسلجوقية[٥].

ويظهر من هذا التحديد أنّ السلطان بوصفه منصبًا سياسيًّا، أصبح له دلالة محدّدة تختص بمن امتلك السلطة العليا، وكان له نفوذ على من دونه من الملوك التابعين لإمرته، فهو ملك الملوك وكبيرهم. والظاهر من هذا التحديد أنّ منصب السلطان بوصفه سلطة مركزية عليا أصبح يفرض نفسه على أنّه منصب بديل عن منصب الخلافة من حيث صلاحياتها السياسية والإدارية والمالية والعسكرية. صحيحٌ أنّ ظهور هذا المنصب لم يكن ليحلّ محل منصب الخلافة بإطلاق، إذا لم يعمل على إلغائها، ومع أنّه أبقى على وجودها وحافظ على استمرارها، إلاّ أنّه جرّدها من كلّ صلاحيّاتها السياسية، وأبقى عليها إطارًا صوريًّا محضًا: ليستأثر السلطان بكلّ المهام التي كانت من وظيفة الخليفة.

ومن الناحية التاريخية، سيظهر هذا المنصب إلى الوجود مع وصول البويهيين إلى بغداد وتحكّمهم في الخلافة، حيث أصبح السلطان البويهي سيّد الموقف

والمتحكّم في أمر الجيش والمالية والإدارة. وفي نظر كثير من الدارسين المهتمين، لم يكن استعمال لقب «السلطان» لهذا العهد استعمالاً رسمياً، بحيث لم يظهر على نقوشهم، ولم يضرب على نقودهم[٦]، واكتفوا بلقب أمير وملك، على الرغم من تمتّعهم بسلطة واسعة[٧]. ولم يصبح هذا اللقب رسمياً إلاّ في العهد السلجوقي[٨]. وقد أفاد الذهبي أنّ طغرلبك، أوّل من ذكر بالسلطان على منابر بغداد[٩].

على أنّ هذا التداول غير الرسمي لا ينفي حقيقة السلطنة عن الدولة البويهية، التي كانت تتوافر لها كلّ مقوّمات السلطنة، حيث كان السلطان البويهي في المركز عاصمة الخلافة يدير شؤون الدول التابعة له رسمياً في بقيّة المناطق، حتى إنّ عضد الدولة الذي توافرت له أسباب القوّة أحيى اللقب القديم «شاهنشاه»، كما تمّ استعمال مقابله بالعربية «ملك الملوك»، وظلّ متداولاً في من بعده[١٠]. وظاهر أنّ هذا اللقب «شاهنشاه» و«ملك الملوك»، الذي سيثير جدلاً فقهياً حادًّا مباشرةً بعد استحداثه، لم يكن يحمل دلالة سياسية أكثر ممّا تفيده كلمة سلطان على الرغم من كلّ ما يمكن أن يجرّه من ظلال تاريخية وفلسفية بصفته إحياء للتقاليد الفارسية القديمة.

هكذا سيستقر هذا اللقب، الذي كان عاماً في كلّ صاحب سلطان: ليتخصّص للدلالة على منصب سياسي معيّن، يشير إلى صاحب السلطة العليا، الذي يدين له من تحته من الملوك. وبهذا التحديد أصبح يستعمل في لغة التداول السياسي بعد انهيار السلاجقة، فكان صلاح الدين يلقّب بالسلطان: لأنّه كان كبير ملوك الأسرة الأيوبية، وكان ولاة الأقاليم في عهده من أفراد أسرته كالعادل في دمشق يلقّب بالملك[١١].

وكذلك كانت الدولة المملوكية دولة سلطانية على الحقيقة، حيث كانت سلطتها في القاهرة سلطة عليا مسؤولة عن إدارة الولايات الأخرى في الشام وغيرها، وكان لاستقرار الخلافة في القاهرة دعمٌ كبير لحفظ المنصب السلطاني المملوكي وامتيازه على سائر الملوك، حتى قال سلطانهم بيبرس الظاهري: «لا يطلق لقب السلطان إلاّ لصاحب مصر نصره الله، فإنّه الآن أعلى الملوك وأشرفهم لرتبة سيّد الأولين والآخرين وشرفه من أمير المؤمنين بتفويض السلطة له على الوجه الشرعي»[١٢].

٢ - نظام إمرة الأمراء: بداية التأسيس لازدواجية السلطة المركزية

ابتداءً من عصر الراضي دخلت الخلافة العباسية مرحلة جديدة، ربّما كانت آخر حلقة في مسلسل التفكّك وانحصار النفوذ السياسي للخلافة بوصفها سلطة مركزية عليا، حيث أسّس نظام إمرة الأمراء الذي أحدثه الراضي لنشأة نظام جديد لم يكن معهودًا في تاريخها، هو نظام السلطنة، الذي ظهر بصفته سلطة مركزية بديلة عن الخلافة، يتخذ من العاصمة بغداد مقرًّا له، ويقوم بوظيفة الخلافة نفسها في إدارة ولاية الأطراف وتصريف شؤونها السياسية والمالية والعسكرية والإدارية.

كان المتغلبون قبل هذا العهد يكتفون بالولايات التي آلت إليهم بحكم الاستيلاء. بغض النظر عن نوع العلاقة التي كانت تربطهم بالمركز. أمّا في مرحلة السلطنات، وابتداءً من عهد إمرة الأمراء، فقد أصبحت أنظار المتغلبين من أمراء الاستيلاء في الأطراف تتجه إلى السيطرة على مركز الخلافة في بغداد نفسها، وتؤسّس لسلطة مركزية توازي سلطة الخلافة.

هذا النظام الجديد الذي سيستقر العمل به بعد مجيء البويهيين إلى بغداد، ستتحدّد بوادره الأولى على عهد الراضي الذي انتهت معه مؤسسة الخلافة إلى حالة من التفكّك السياسي، لم تشهد له مثيلاً من قبل، حيث كان أمراء الاستيلاء في الأطراف قد أحكموا سيطرتهم على ما تحت أيديهم من الولايات.

وقد أورد ابن الأثير نصًّا تاريخيًّا له أهمية خاصّة في التأريخ لهذه الحقبة الحاسمة من خلافة الراضي. يقول ابن الأثير: «لم يبقَ للخليفة غير بغداد وأعمالها، والحكم جميعها لابن رائق (أمير الأمراء) وليس للخليفة حكم. وأمّا باقي الأطراف فكانت البصرة في يد ابن رائق، وخوزستان في يد البريدي، وفارس في يد عماد الدولة بن بويه، وكرمان في يد أبي علي محمد بن إلياس، والري وأصبهان والجبل في يد ركن الدولة بن بويه ويد وشكمير أخي مرداويج، يتنازعان عليها، والموصل وديار بكر ومصر وربيعة في يد بني حمدان، ومصر والشام في يد محمد بن طغج، والمغرب وإفريقيا في يد أبي القاسم القائم بأمر الله بن المهدي العلوي، وهو الثاني منهم، ويلقّب بأمير المؤمنين، والأندلس في يد عبدالرحمن بن محمد، الملقب بالناصر الأموي، وخراسان وما وراء النهر في يد نصر بن أحمد السمان، وطبرستان وجرجان في يد الديلم، والبحرين واليمامة في يد أبي طاهر القرمطي»[١٣].

وقد كان من الطبيعي أن يؤثّر هذا التفكّك في الاستقرار السياسي للخلافة أمام العجز المالي، الذي أصبحت تعانيه بسبب استئثار المتغلبين بما في أيديهم من أموال وحرمان خزينة الخلافة من الاستفادة من مواردها ممّا أثّر سلبًا في ضمان السير العادي لأجهزة الدولة المدنية والعسكرية، ولعلّ هذا السبب كان أقوى العوامل التي كانت وراء إخفاق كل وزراء الراضي في السيطرة على الوضع السياسي على كثرتهم، حيث تعاقب على الوزارة كلٌّ من علي بن مقلة، وعبد الرحمن بن عيسى، الذي استقال من مهامه، وأبي جعفر الكندي، الذي فرّ مستترًا بعد ثلاثة أشهر. وأبي القاسم سليمان بن الحسن، الذي جاء على إثره ابن رائق: ليشغل منصب أمير الأمراء[١٤].

لقد دفعت هذه الأزمة السياسية والمالية الخليفة الراضي إلى التفكير في إصلاحات إدارية، استهدفت تقوية السلطة المركزية، فكان استحداث منصب أمير الأمراء، الذي وضعت تحت تصرّفه كل الصلاحيّات الإدارية والعسكرية والمالية. ولكنّ إجراءات الراضي الإصلاحية جاءت بنتائج معاكسة جدًّا حيث أتاحت فرصة ذهبية للشخصيات العسكرية الجشعة؛ ليتخذوا من المركز قاعدة لأعمالهم العسكرية ضد المنافسين لهم.

وبهذا الإجراء بدأت أنظار القيادات السياسية والعسكرية تتجه إلى السيطرة على هذا المنصب بالنظر إلى الامتيازات التي يخولها، واستمرّ الصراع المسلح بين القوى المتنافسة إلى أن جاء البويهيون الذين وضعوا حدًّا لنظام إمرة الأمراء، وحلّوا محلّه كسلطة مركزية في بغداد. وقد كان لهذا الإجراء آثاره السيّئة في تحجيم نشاط الخليفة والوزراء، حيث تمّ تركيز كل الصلاحيات في يد أمير الأمراء، وأصبح الخليفة ابتداءً من هذا التاريخ شخصية منزوية غير فاعلة في الأحداث، وكان يكتفي بمراقبة الصراع الدائر حول هذا المنصب، ولم يتعدّ دوره إرسال الخِلَع للأمير الجديد المنتصر وتقليده[١٥]، حتى إنّ المسعودي قال: «إلى هنا انتهى سلطانه وانتهى في الخلافة أمره ونهيه»[١٦].

لذلك عُدّ استحداث هذا النظام بداية التأسيس الفعلي لنظام السلطنة، الذي تميّز بتقييد سلطة الخليفة وتحويل اختصاصاته إلى السلطان، حتى إنّ بعض المؤرخين قالوا عن الراضي إنّه: «آخر خليفة انفرد بتدبير الجيوش والأموال، وهو آخر خليفة خطب وصلّى بالناس دائمًا، وآخر خليفة جالس الندماء، وآخر خليفة كانت نفقاته وجوائزه وعطاياه وخدمه وجراياته وخزائنه ومطبخه ومشاربه ومجالسه وحجابه وأموره جارية على ترتيب الخلافة الأولية، وهو آخر خليفة سافر بزي الخلفاء القدماء»[١٧].

الدولة السلطانية ومواجهة السلطة المركزية

٣ - السلطة البويهية وازدواجية السلطة المركزية

بدأ البويهيون، كغيرهم من أمراء الاستيلاء، حياتهم السياسية متغلّبين في بلاد الديلم، وامتدّ نفوذهم حتى أحاطوا بأعمال الخلافة في نواحي بغداد شرقها وشمالها؛ ليستولي عليها معزّ الدولة سنة ٣٣٤هـ[١٨].

وعندما دخل معزّ الدولة بغداد أحدث تغييرات جذرية على هرم السلطة بدءًا من الخليفة نفسه إلى الوزراء والكتّاب والقواد، فكان دخوله انقلابًا حقيقيًا على المستوى السياسي والفكري معًا، حيث أصبحت بغداد والخلافة معها خاضعة للنفوذ البويهي، ممّا يعني تحوّلاً فعليًّا في السلطة المركزية التي أصبحت ترتكز في يد الحاكم البويهي. فبعد أشهرٍ قليلة من استيلائه على بغداد، خلع الخليفة المستكفي على أقبح صورة، واعتقله وساقه الديلم ماشيًا إلى دار المعزّ الذي سلّمه إلى المقتدر الخليفة الجديد؛ ليتولّى سمل عينيه، ويحكم عليه بالسجن المؤبّد[١٩].

لقد كان دخول البويهيين إلى بغداد إيذانًا بزوال ما كان بقي من نفوذ الخلافة وفرض الحجر على الخلفاء بشكل مطلق. هكذا يحدّثنا ابن الأثير أنّ: «أمر الخلافة ازداد إدبارًا ولم يبقَ لهم من الأمر شيء ألبتّة، وقد كانوا يراجعون ويؤخذ أمرهم فيما يفعل، والحرمة قائمة بعض الشيء، فلمّا كان أيّام معزّ الدولة زال ذلك جميعه، حيث إنّ الخليفة لم يعد له وزير، وصارت الوزارة لمعزّ الدولة، يستوزر لنفسه من يريد. واكتفى أن عيّن للخليفة كاتبًا يدير شؤونه الخاصّة، ويسهر على ما يلزمه من النفقات، وكان قد عيّن للخليفة المستكفي قبل خلعه راتبًا لنفقاته، وسلّم معزّ الدولة عمّاله وجنده من الديلم أعمال العراق وأراضيه ولاية وإقطاعا حتى كان الخليفة يتناول الإقطاع بمراسيم معزّ الدولة»[٢٠].

وبلغ من تحكّم البويهيين في الخلفاء، أنّهم كانوا يصادرون ويخلعون من شاؤوا. فقد صادر باختيار الخليفة المطيع، وشدّد عليه حتى باع قماشه وحمل إليه أربعمائة درهم[٢١]. وعندما تجرّأ الخليفة الطائع على حبس رجل من خواص بهاء الدولة تكاثر عليه الديلم وجذبوه من سريره ولفّوه في كساء، وكتب له بهاء الدولة كتابًا بخلع نفسه[٢٢].

لقد حصلت تغييرات جذرية في هرم السلطة، حيث أصبحت الخلافة تابعة لقرارات السلطان البويهي، وكان لا بدّ من أن يصاحب هذا التغيير تغيير موازٍ في الإجراءات الشكلية والمظاهر الرمزية، استكمالاً لمظاهر السيادة الفعلية للسلطان، تجلّى ذلك بالخصوص في تحويل بعض البروتوكولات المختصة بالخليفة، التي كانت ترمز إلى سيادته العليا، إلى السلطان. هكذا يحدّثنا ابن تغري بردي أنّ «الخليفة الطائع» أمر أن تضرب على باب عضد الدولة الدبادب في وقت الصبح والمغرب والعشاء، وأن يخطب له على منابر الحضرة، وهو إجراء يحصل أوّل مرّة في تاريخ الخلافة العباسية، ولم تكن تجرؤ عليه السلاطين من قبل؛ إذ كان ذلك ممّا يختص به الخليفة دون من سواه[٢٣].

ونتيجة لحال الشلل التي أصيبت بها مؤسسة الخلافة وانقيادها التام للمؤسسة السلطانية أصبح الخليفة يحتل مواقع هامشية وغير معنيّ بما يجري حوله من أحداث. وقد ظهر ذلك بوضوح في عهود الأزمات السياسية، التي كانت تعترض المؤسسة السلطانية، والتي كان يقف حيالها الخليفة موقف المتفرّج العاجز[٢٤].

وعلى الرغم من أنّ مسألة الحجر على الخلفاء وتجريدهم من صلاحياتهم سمة طبعت مرحلة الدولة السلطانية برمّتها، إلاّ أنّها مع السلطنة البويهية أخذت شكلاً مغاليًا، وكانت علاقة السلاطين بالخلفاء مطبوعة بالجفاء والعناد. ويرجّح ابن الأثير أنّ ذلك كان بسبب تشيّع البويهيين، الذين كانوا يعتقدون أنّ العباسيّين قد اغتصبوا الخلافة وأخذوها من

مستحقيها، كما هي عقيدة الشيعة في الإمامة. وفي هذا السياق يذكر أنَّ معزّ الدولة استشار جماعة من خواص أصحابه في إخراج الخلافة من العباسيين والبيعة للمعزّ لدين الله الفاطمي، أو لغيره من العلويين، فكلّهم أشار عليه بذلك ما عدا بعض خواصه فإنّه قال: ليس هذا برأي، فإنّك اليوم مع خليفة تعتقد أنت وأصحابك أنّه ليس من أهل الخلافة، ولو أمرتهم بقتله لقتلوه مستحلّين دمه، ومتى أجلست بعض العلويين خليفة كان معك من تعتقد صحّة خلافة، فلو أمرهم بقتلك لفعلوا فأعرض عن ذلك[٢٥].

٤ - السلطة السلجوقية وازدواجية السلطة المركزية

لا تختلف السلطة السلجوقية في نشأتها عن سابقتها البويهية كإمارة من إمارات الاستيلاء التي قامت على التغلّب، وظهرت على حساب الغزنويين. وبعد سلسلة من المراسلات بين الخليفة والإمارة السلجوقية توالت فيها الخِلَع والهدايا، وأظهر فيها السلاجقة الطاعة والولاء[٢٦]، بدأ يلوح في الأفق السياسي أنَّ الإمارة السلجوقية ستحل محل السلطنة البويهية، التي دخلت معها في صراعٍ عسكري عنيف، وكانت هذه رغبة الخليفة أيضًا: لاتحاده مع السلاجقة في المذهب السنّي.

ولقد قام ابن مسلمة وزير الخليفة القائم بدور بارز في هذا التحوّل: إذ كان سنيًّا يكره البويهيين: لتشيّعهم وميلهم إلى الفاطميين أعداء العباسيين، وانتهى أمر السلطان البويهي الملك الرحيم إلى تسليم أمره للخليفة: ليتوسّط له عند طغرلبك السلجوقي، ويفعل معه ما تقتضيه العواطف معه، وبذلك أصبح الطريق مفتوحًا أمام طغرلبك، الذي أمر الخليفة الخطباء بالخطبة له على منابر بغداد يوم الجمعة لثمانٍ بقين من رمضان سنة ٤٤٧هـ، ولمّا يدخلها بعد[٢٧].

وقد تحدّث صاحب تاريخ دولة آل سلجوق عن مراسيم الاحتفال الذي استقبل به الخليفةُ السلطانَ الجديد، وما ترمز إليه الأوسمة التي وُشح بها من تفويضٍ مطلق، ممّا يدلُّ على أنَّ التقاليد التي أصّلتها السلطة البويهية في تعاملها مع خلفاء الوقت كانت قد ترسّخت في الأعراف السياسية للدولة السلطانية، بغض النظر عن أشخاصها وأُسرها، وبغض النظر أيضًا عن معتقداتها. لقد «توّج طغرلبك وسور، وأفيضت عليه سبع خلع سود في زيقٍ واحد، واتخذت له مملكة الأقاليم السبعة، وشرف بعمامة مسكيّة مذهّبة، وجمع له بين تاجي العرب والعجم، وسما بهما، وتسمّى بالمتوج والمعمم، وقلّده سيفين، فتمَّ له بذلك ولاية الدولتين، فخاطبه بملك المشرق والمغرب»[٢٨].

هذه الألقاب والنعوت والتوشيحات لم يكن لها سوى دلالة واحدة، أنَّ السلطة المركزية في بغداد قد أصبحت بيد السلطان الجديد، وهو الأمر الذي سيتولّى الوزير ابن مسلمة قراءته في أثناء مراسيم التقليد: «إنَّ أمير المؤمنين قد ولاّك جميع ما ولاّه الله تعالى من بلاده، وردّ إليك أمر عباده، فاتقِّ الله فيما ولاّك، واعرف نعمته عليك»[٢٩].

ولم يكن بالإمكان أن يقع غير هذا، ذلك أنَّ الصلاحيّات الواسعة، التي أصبحت بيد السلطان السلجوقي، لم تكن من تفضّل الخليفة عكس ما توهمه هذه العبارة، التي لا معنى لها سوى مراعاة الآداب حفاظًا على ماء الوجه، بل إنّها جاءت ثمرة سلسلة الانتفاضات العسكرية التي خاضها السلاجقة، والتي كانت بغداد بيت القصيد فيها.

لهذه الأسس الموضوعية لم يتغيّر وضع علاقات السلطنة الجديدة بالخلافة العباسية كثيرًا عمّا كان عليه من قبل، حيث كانت القيادة الجديدة هي المتحكّمة في القرار، وصاحبة الأمر والنهي. كما أنَّ الاتحاد في المعتقد السنّي لم يمنع بعض سلاطين السلاجقة من الإساءة إلى خلفاء وقتهم. فعندما قدم السلطان ملكشاه بغداد بعث إلى الخليفة يقول: «لا بدَّ أن تترك لي بغداد وتنصرف إلى أيِّ البلاد شئت، فانزعج

الدولة السلطانية وازدواجية السلطة المركزية

الخليفة، وقال: أمهلني شهرًا، وكان جواب السلطان: لا، ولا ساعة، فأرسل الخليفة إلى وزير السلطان يطلب المهلة إلى عشرة أيّام...»[٣٠].

وفي سنة ٥٢٩هـ حارب السلطان السلجوقي مسعود الخليفةَ المسترشد، وهزمه، وقبض عليه، وجعله في خيمته، ووكّل به من يحفظه، وتردّدت الرسل بينهما في الصلح على مالٍ يؤدّيه الخليفة، على أن لا يعود إلى جمع العساكر، وأن لا يخرج من داره، فأجاب الخليفة السلطان في ذلك[٣١]، وهي شروط بالغة الدلالة على المكانة الوضيعة التي آلت إليها الخلافة.

ومع كل هذه الاعتداءات، فقد كان وضع الخلفاء العباسيين أفضل حالاً من وضعهم مع البويهيين ما التزموا الحدود المرسومة لهم، وعملوا في حدود الصلاحيّات المخوّلة إليهم. وحسب بعض الدراسات الاستشراقية، كان السلاجقة، على الرغم من الاحترام الذي كان السلاجقة يعاملون به خلفاءهم، أكثر صراحةً في تأكيد حقّهم في الاحتفاظ بالسلطة[٣٢].

٥ - سلطنة المماليك: نهاية التحوّلات

مع سلطنة المماليك تكون الخلافة قد استكملت آخر حلقاتها في مسلسل الانحدار بالنظر إلى الخصوصيّات التي حكمت وضعيتهم في هذه الحقبة. فقد كانت الخلافة العباسية مدينة في عودتها للدولة المملوكية، التي احتضنتها، وأحيت رسومها، فكان من الطبيعي أن تتحدّد علاقتها بها على أساس التبعية الكاملة[٣٣].

وقد أظهر الدارسون اهتمامًا خاصًا لتفسير هذا الإجراء الذي أقبل عليه السلاطين المماليك، وهم يردّون ذلك إلى التماس الممالك شرعية سلطتهم، وضمان استمرارها باحتضانهم للخلافة، التي هي رمز الوحدة والسيادة: ليضعوا بذلك حدًّا لنفوذ منافسيهم والطالبين لعرشهم. لقد كان الأيوبيّون لا يزالون يأملون في استعادة سلطتهم التي اغتصبها المماليك في مصر والشام، وكان لاستضافة المماليك للخليفة العباسي أثر في إظهارهم بمظهر الشرعية وحيازة السلطة بطريق التفويض[٣٤].

وعلى الجناح الغربي كان نفوذ الحفصيين قد امتدّ إلى الحجاز، وخطب لهم، واعترف بخلافتهم في هذه الحقبة التي خلا فيها العالم الإسلامي من الخلافة العباسية. وقد شعرت سلطنة المماليك بخطر الخلافة الحفصية ومنافستها لها في مجالها السياسي بالمشرق، فكان احتضانها للخلافة العباسية دعمًا لموقعها السياسي، واستكمالاً لشروط زعامتها للعالم الإسلامي، وبخاصّةٍ بعد الانتصارات التي حقّقها بيبرس ضد التتار، وهزيمته هولاكو في عين جالوت، والصليبيين بالشام[٣٥].

وإذا كانت هذه الآراء تجعل من هذا الإجراء إجراءً وظيفيًّا محضًا استغلّته السلطة المملوكية في الظهور بمظهر الحامي للخلافة، وهو أمرٌ له وزنه في ترجيح كفّة الصراع السياسي لصالحهم. ومع تسليمنا بوجاهة هذا الرأي، تذهب آراء أخرى إلى أنَّ إحياء المماليك لمنصب الخلافة لم يكن أداة سياسية فقط، بل كان في الوقت نفسه - وهو الأهم - ولاء لفكرة الجماعة، التزامًا بمبدأ الوحدة، وتعبيرًا عن وحدة ثقافية استمرت على الرغم من التفكّك السياسي، فقد كان سلاطين المماليك شأنهم شأن كثيرٍ من الملوك في الهند وآسيا الوسطى وإفريقيا الذين كانوا يتصلون بالخلافة العباسية في القاهرة: لنيل براءة اعتراف منها، مع أنّهم كانوا قد أقاموا سلطتهم بأنفسهم دون معونة منها، وهؤلاء كانوا يعبّرون عن نزعة داخلية لديهم بضرورة الانتماء للجماعة والأمّة، وهذا الأمر له علاقة بالتوحيد الثقافي أكثر ممّا يعبّر عن سياسة آنيّة[٣٦].

ثمّة مسألة أخرى، لا تقلّ أهمية عن مسوّغات

استعادة السلطنة المملوكية للخلافة العباسيّة، تمسّ وضعها الدستوري داخل التشكيلة السياسية الجديدة، التي أصبحت تظهر بمظهر ازدواجية السلطة المركزية بين الخلافة والسلطنة؛ إذ كيف ستحدّد العلاقة بينهما، وما الوضعية القانونية الجديدة للسلطنة ضمن نظام لا يسمح بوجود سلطة عليا فوق سلطة الخلافة؟

لقد لجأ السلطان بيبرس إلى صيغة التفويض من قبل الخليفة؛ لإيجاد إطار قانوني لوجوده بصفته سلطانًا تتركّز في يده كلّ الصلاحيّات المفروضة للخليفة. والحقيقة أنّ نظام التفويض إنّما كان إجراءً شكليًّا، ليست له أيّ صفة تعاقدية على الحقيقة؛ إذ لم يكن الخليفة يملك حقّ التفاوض أو المنع، ولم يكن له من أمر التفويض سوى التوقيع. بل إنّ نظام التفويض لم تكن له أيّ دلالة سياسية أو قانونية أكثر من إسباغ الشرعيّة على الحجر الذي فرضه السلاطين على خلفائهم، وإيجاد مسوّغ قانوني لتقييد تصرّفاتهم وتجريدهم من صلاحيّاتهم. لهذه الأمور، وعملاً بمقتضى هذه الوضعية «القانونية» التي وجد فيها خلفاء المماليك، لم يكن لهم حق التأشير على العهود، ومناشير الإقطاعات، والتقاليد، والتواقيع، واستصدار العملات بأسمائهم...

ولقد سجّل كثيرٌ من مؤرّخي العصر المملوكي، الذين عاينوا هذه الأوضاع، هذا الحجر القانوني. يذكر القلقشندي «أنّ الذي استقرّ عليه الخلفاء بالديار المصرية أنّ الخليفة يفوّض الأمور العامّة إلى السلطان، ويكتب له عنه عهدًا بالسلطنة، ويدعى له من قبل السلطان على المنابر إلاّ في مصلّى السلطان، وبخاصّةٍ في جامع مصلاه بقلعة الجبل. ويستبد السلطان بما عدا ذلك من الولاية والعزل وإقطاع الإقطاعات حتى للخليفة نفسه، ويستأثر بالكتابة في جميع ذلك»[٣٦].

ويذكر المقريزي أنّ أمر الخلفاء كان بيد السلاطين، الذين اعتادوا على أن يقيموا رجلاً يسمّونه خليفة يلقّبونه بلقب الخلفاء، وليس له أمر ولا نفوذ ولا كلمة، ولم تكن له أيّ مهمّة إلاّ أن يتردّد إلى أبواب الأمراء وأعيان الكتّاب والقضاة؛ لتهنئتهم بالأعياد والشهور[٣٨]. وفي هذا المعنى نفسه يقول السيوطي: «صار الأمر في زماننا أنّ الخليفة يأتي السلطان يهنّئه برأس الشهر، فأكثر ما يقع من السلطان في حقّه أن ينزل عن مرتبته ويجلسان معًا»[٣٩].

إنّ هذه الوضعيّة الهامشيّة المقنّنة، التي وجد فيها الخليفة، تفسّر لنا كثيرًا من وقائع القهر والإهانة التي خضع لها خلفاء مصر منذ أوّل احتكاك لهم بسلاطين المماليك. وتذكر المصادر التاريخية كثيرًا من هذه الوقائع المؤسفة، التي جعلت من الخلفاء شبه سجناء، يخضعون لإقامة جبرية، ويتصرّفون في حياتهم الخاصّة والعامّة ضمن الحدود المرسومة، على الرغم من كلّ مظاهر الإجلال الزائف، التي كانوا يُحاطون بها لأغراض دعائية بحتة.

لقد تخلّص أوّل سلاطين المماليك من أوّل خليفة بايعه في مصر، استدراكًا لتصرّفه «الخاطىء»، عندما كان قد عزم على تجهيزه بجيش لاسترداد بغداد، وهو تصرّف حذّره منه بعض مقرّبيه؛ لأنّ الخليفة العبّاسي سوف ينازعه ويخرجه من مصر إذا استقرّ له الأمر ببغداد، فتخلّى عنه السلطان، وقدّمه قربانًا لجحافل التتار[٤٠]. وعندما استقدم الخليفة الثاني، ولقّبه بالحاكم بأمر الله، ومباشرة بعد مراسيم البيعة، واستصدار قرار التفويض، حدّد إقامته معه بالقلعة موسعًا عليه في النفقات، يتردّد إليه العلماء والقُرّاء على أكمل ما يكون من الإكرام والإجلال، لكنّه منعه من الاجتماع بأحد من أهل الدولة، وأسقط اسمه من السكّة، ولم يبقَ له سوى ذكر اسمه على المنابر[٤١].

هكذا اختزلت مهام هذا المنصب الخلافي في بعده

الرمزي، دون أن تكون له أيّ صلاحيات سياسية، فكان من مقتضيات الأوامر السلطانية أن يُمنع الخليفة من الاجتماع بأحد من رجال الدولة، وعُدّ ذلك جريمة سياسية تُعرّض الخليفة للمحاكمة بتهمة الخيانة والتآمر على السلطان.

ذلك ما حدث للخليفة المتوكل، الذي اتهمه الظاهر برقوق بالتواطؤ مع أهل الدولة لقتله وخلعه من السلطة، واستدعى القضاة ليفتوه، فامتنعوا، وسل السيف ليضرب عنقه، فشفع فيه بعض الأمراء فسجنه بالقلعة[٤٢]. وهو الموقف نفسه الذي حدث من قبل للخليفة أبي الربيع سليمان بن أحمد المستكفي، عندما أراده بعض الأمراء على مناصرة الملك المظفر بيبرس، وتجديد بيعته؛ ليتقوّى به في حربه ضد الملك الناصر، فلمّا عاد الناصر إلى السلطنة وبّخ الخليفة، ثمّ اعتقله لاحقًا ببرج القلعة خمسة أشهر، وأمر بإطلاقه بعد أن تشفع به بعض الأمراء. ولمّا بلغه أنّه يعاشر جماعة من النّاس بداره، وتردّد بعض خواص السلطان إليه، أمر بإخراجه وترحيله إلى قوص، حيث حدّد إقامته الجبرية[٤٣].

ولقد كان من مظاهر الحجر على الخليفة أنّ أمْرَ تعيين الخلفاء خضع لإرادة السلطان الذي كان يعود إليه أمر إمضاء عهد الخليفة أو ردّه، إمّا بقراره المباشر، وإما بقرار «شرعي» صوري، يستصدره من القضاة والفقهاء. فعندما توفي الخليفة المستكفي بالله أبو الربيع سليمان بقوص، حيث إقامته الجبرية سنة ٧٤٠هـ. وكان قد عهد لولده أحمد شاه بشهادة أربعين عدلاً. وأثبت قاضي قوص ذلك، ورفض السلطان ذلك العهد، وبايع لابراهيم الواثق بالله - ابن أخي الخليفة السابق - على الرغم من معارضة القضاة له، ونقض عهد الخليفة السابق. وبلغ من وضاعة هذا الخليفة الجديد أنّ العامّة كانت تلقبه المستعطي: لأنّه كان يستعطي الناس ما ينفقه[٤٤]. وعندما أراد السلطان مسعود أن يخلع الخليفة الراشد استصدر محضرًا من القضاة والأعيان، وفتوى من الفقهاء بفسقه، فخلعه، وبايع عمّه محمد بن المستظهر ولقبه المتقي لأمر الله[٤٥].

كانت هذه سيرة السلاطين المماليك، ومن هم دونهم في الرتبة من القائمين والأوصياء على الأمراء الصغار[٤٦]، ولم يسجّل لنا مؤرّخو العصر المملوكي سوى استثناء واحد عاد فيه الخليفة المستعين إلى موقع الصدارة بتدبير ماكر من الأمراء المتصارعين على عرش السلطنة، فأقاموه مقام الخليفة فعلا، وبايعوه، وأعطوه صفقة أيمانهم، وحلفوا له على الوفاء له بالخضوع لأمره ونهيه، ثمّ جدّدوا له بيعة ثانية في ظروفٍ حرجة، على أن يكون حاكمًا عليهم، مستبدًّا بجميع الأمور دونهم، وقبلوا له الأرض إظهارًا للخضوع والطاعة، وأمروا أن ينادى في القاهرة أنّه لا سلطان إلاّ الخليفة. كلّ هذا فعله الأمراء لتقوية مواقعهم السياسية والعسكرية في حربهم ضد الملك الناصر بالشام، فلمّا تمكّنوا من قضاء مآربهم، وقبضوا على الناصر، عاد الخليفة إلى سيرته الأولى، حيث اجتمع أرباب الدولة وقالوا: إنّ الأمور ضائعة، ولم يعهد أهل نواحي مصر عندهم اسم الخليفة، ولا تستقيم الأمور إلاّ بأن يقوم السلطان على العادة، فسلطنوا الأمير شيخو، أبرز الأمراء الذين حاربوا الناصر، فلمّا استقرّ له الأمر بعث القضاةَ إلى الخليفة: ليسلموا عليه ويشهدوا عليه أنّه فوّض إليه السلطنة، كما جرت عادة الملوك بمصر[٤٧].

وممّا له دلالته هنا أن نذكر التفاتة السيوطي، الذي اهتمّ بالتآريخ للدولة المملوكية، التي عاصرها، إلى هذا التراجع الذي تعكسه الألقاب الفخرية، التي كان يطلقها الخلفاء على ولاتهم، وبخاصّة عندما لقب الخليفة السلطان بيبرس، الذي كان له فضل إحياء الخلافة العباسية بمصر بقسيم أمير المؤمنين. يقول السيوطي: «كان الملوك قديماً يُكتب إلى أحدهم من جهة الخليفة: مولى أمير المؤمنين: أي عتيقه، ويكتب

هو إلى الخليفة خادم أمير المؤمنين، فإن زيد في تعظيمه لقب ولي أمير المؤمنين، ثمّ خليل أمير المؤمنين، وهو أعلى ما لقّب به ملوك بني أيّوب، فلقّب الظاهر هذا قسيم أمير المؤمنين، وهو أجلّ من تلك الألقاب»[٤٨].

وممّا يعكس هذا الوضع بوضوح أيضًا ما نجده في مراسلات هذا العصر وعقوده من تجاهل كامل للخليفة مقابل الإجلال والتعظيم للسلطان، ووصفه بكل الأوصاف التي كانت من نصيب الخليفة من قبل.

هكذا نقرأ عند صاحب التيسير والاعتبار: «الدولة الإسلامية نصرَ الله سلطانَها وأيّد أركانها...»[٤٩] دونما إيماءة لخليفتها. كما نقرأ في زبدة كشف الممالك، وهو كتاب وُضع للمماليك خاصّةً: «المقام الشريف الأعظم، مالك رقاب الأمم، سيّد ملوك العرب والعجم، صاحب السكّة والخطبة والسيف والقلم، حاكم الأرض في الطول والعرض، القائم بما أوجب الله عليه من السنّة والفرض، سلطان الإسلام والمسلمين، قامع لطغيان المتمرّدين... ولي أمر المؤمنين، صاحب الديار المصرية... حاكم البرّين والبحرين، خادم الحرمين الشريفين، المجاهد المرابط في سبيل الله، مولانا السلطان المالك الملك، الظاهر أبو [كذا] سعيد جقمق...»[٥٠].

وواضح من هذا الخطاب ذي النغم المملوكي إلى أيّ حدّ تراجعت سلطة الخليفة التي أصبحت تحتل أدنى الرتب في قاعدة الهرم السياسي للسلطة، إلى الحدّ الذي لم يعد معه اسم الخليفة يستحق أن يذكر إلى جانب هذه الترسانة من الألقاب الفخرية، التي تعكس مركز السلطان «المالك الملك»، وهو وصفٌ يحمل من ظلال القداسة ما لا يليق إلاّ بالذات العلوية.

كانت هذه صور من الحياة السياسية التي عايشتها الخلافة طوال مرحلة الدولة السلطانية، وهي تبدو متجانسة إلى حدّ بعيد، ولم يطرأ عليها كبير تغيير على امتداد المدّة الزمنية وتعاقب الأسر الحاكمة، ابتداءً من العهد البويهي إلى نهاية الدولة المملوكية، التي انتهت معها الخلافة العباسية. كانت التقاليد السياسية قد استقرّت على تجريد الخليفة من مهامّه السياسية، وإن احتفظت له بوجود صوري رمزي من خلال بعض المظاهر الشكليّة، التي كانت تتجه دومًا نحو التقلّص، والتي نوزع فيها الخليفة على الرغم من شكليتها.

ففي العهد البويهي كان الخليفة ينفرد بالسرير والمنبر والسكّة والختم على الرسائل والصكوك والجلوس للوفود وإجلال التحيّة والخطاب[٥١]، ثمّ تقلّصت هذه المظاهر على العهد المملوكي، حتى لم يبقَ للخليفة سوى ذكر اسمه على المنبر، ولم يعد يستحق الجلوس للوفود، بل أصبح يتطفّل على أبواب الأعيان للتهنئة كما سبق أن ذكرنا.

منذ العهد البويهي إذًا، كانت السلطة العليا، على الرغم ممّا تبديه من ازدواجية في الشكل بين مؤسسة الخلافة ومؤسسة السلطنة، تتركّز في يد السلطان بكلّ ما تعنيه هذه الكلمة من القوّة المادية والمعنوية، بينما كانت الخلافة بعبارة ابن خلدون «حاصلة للعباسي المنصور لفظًا مسلوبة عنه معنى»[٥٢].

وعلى الرغم من هذا الحضور الشكلي لمؤسسة الخلافة من الوجهة السياسية إلاّ أنّه كان لها دور وظيفي مهم من الوجهة الثقافية، حيث كانت تمثّل رمز وحدة الأمّة، وكان ينظر إلى الخليفة على أنّه يشكّل الضامن الفعلي لهذه الوحدة. وحتى من الوجهة السياسية ظلّت الدولة المحتضنة للخلافة ينظر إليها دائمًا على أنّها لا تمثّل أعلى سلطة مركزية فقط في العالم الإسلامي، وصاحبة الزعامة الشرعية، والوصية على بقيّة الدول، بل محطّ أنظار الشخصيات العلمية البارزة والمتطلّعة إلى اكتساب النفوذ العلمي والأدبي أيضًا. لذلك لا نستغرب كيف أنّ السيوطي الذي أرّخ لمظاهر الضعف السياسي، التي خضعت لها الخلافة في مصر، سيعود للإشادة

برمزيتها، وما كانت تمثّله من جاذبية ثقافية ودينية على الخصوص.

يقول السيوطي: «واعلم أنَّ مصر من حيث صارت دار الخلافة، عَظُمَ أمرها، وكثرت شعائر الإسلام فيها، وعلت فيها السنّة، وعفت منها البدعة، وصارت محلّ مسكن العلماء، ومحطّ رحال الفضلاء. وهذا سرٌّ من أسرار الله أودعه في الخلافة النبوية حيث ما كانت يكون معها الإيمان والكتاب... ولا يظن أنَّ ذلك بسبب الملوك، فقد كانت ملوك بني أيّوب أجلّ قدرًا وأعظم خطرًا من ملوك جاءت بعدهم بكثير، ولم تكن مصر في زمنهم كبغداد...»[٤٣].

هكذا بدا جليًّا أنَّ ازدواجية السلطة المركزية على الرغم من شكليّته من الوجهة السياسية، كانت له دلالته من الوجهة الثقافية. ففي حين كان ينظر إلى السلطان على أنّه يمثّل الزعامة السياسية كان ينظر إلى الخليفة على أنّه يمثّل الزعامة الروحية، يعبّر بوجوده عن استمرار وحدة الأمّة المجتمعة على عقيدة واحدة، وخليفة واحد، وهي الصورة التي يعكسها الوعي التاريخي نفسه، كما عبّرت عنه بعض الكتابات التي أرّقها هذا الانقسام في هرم السلطة. هكذا نجد المقريزي والبيروني يردّدان أنَّ الذي بقي في أيدي بني العباس إنّما هو أمر ديني اعتقادي لا ملك دنيوي، وأنَّ القائم من ولد العباس في تلك العهود إنّما هو كأنّه رئيس الإسلام لا أنّه حاكم ولا ملك[٤٤]. ●

●●●

الحواشي

١ – مقدمة ابن خلدون: ٢/ ٦٣٨، ٦٤٢، ٦٦٨.

٢ – الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق والآثار: ٣٢٣، ٣٢٥، ٣٢٦، ٤٩٧، ٤٩٨.

٣ – صبح الأعشى في صناعة الإنشا: ٩/ ٤٢٣ – ٤٢٤.

٤ – تراث الإسلام: ١/٢٤٧.

٥ – حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة: ٢/٩٢.

٦ – تراث الإسلام: ١/٢٤٧. والألقاب الإسلامية: ٣٢٥.

٧ – طبقات سلاطين الإسلام: ١٣٥.

٨ – تراث الإسلام: ١/٢٤٧، والألقاب الإسلامية: ٣٢٥.

٩ – تاريخ الخلفاء: ٣٨٧.

١٠ – الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري: ١/ ٦٠.

١١ – الألقاب الإسلامية: ٣٢٦.

١٢ – زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك: ٨٩ – ٩٢.

١٣ – الكامل في التاريخ. ٦/٢٥٥.

١٤ – المصدر السابق: ٦/ ٢٤٠، ٢٤٧، ٢٥١، ٢٥٤.

١٥ – تجارب الأمم: ١/٢٩٦.

١٦ – مروج الذهب ومعادن الجوهر: ٤/ ٢٥٦ – ٢٥٧.

١٧ – تاريخ الخلفاء: ٢٤، والبداية والنهاية: ١١/١٩٦.

١٨ – ديوان المبتدأ والخبر: ٤/٥٧١ وما بعدها، والكامل: ٦/٣١٤ وما بعدها.

١٩ – الكامل: ٦/٣١٤.

٢٠ – المصدر السابق، وتاريخ ابن خلدون: ٤/٥٧٥.

٢١ – تاريخ الخلفاء: ٣٧٢.

٢٢ – المصدر السابق: ٣٧٩.

٢٣ – النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: ٤/١٣٦.

٢٤ – ينظر نماذج من ذلك في الكامل في التاريخ: ٧/ ٣٢٥ – ٣٢٩.

٢٥ – الكامل في التاريخ: ٦/٣١٥.

٢٦ – ينظر التفاصيل في تاريخ دولة آل سلجوق: ٨ – ٩. وكذلك الكامل: ٨/١٥.

٢٧ – الكامل: ٨/٧١.

٢٨ – تاريخ دولة آل سلجوق: ٨ – ٩، والكامل: ٨/٢٥.

٢٩ – مآثر الإنافة في معالم الخلافة: ٨/٢٣٨. وينظر في السياق نفسه تفويض الخليفة المقتدي للسلطان ملكشاه: تاريخ دولة آل سلجوق: ٨٠.

٣٠ - المنتظم في تاريخ الملوك والأمم: ١٦/٢٩٩، وتاريخ الخلفاء: ٣٩٢.

٣١ - الكامل في التاريخ: ٨/٣٤٨.

٣٢ - تراث الإسلام: ١/ ٢٤٧ - ٢٤٨.

٣٣ - حول استعادة سلاطين المماليك للخلافة العباسية بالقاهرة ينظر التفاصيل في: ذيل مرآة الزمان: ٢/ ٩٤، ٩٥، ٩٨، ١٠٣. والسلوك لمعرفة دول الملوك: ٢/٤٧٧، وصبح الأعشى: ٣/ ٢٧٧ - ٢٧٨، ٢٨٢.

٣٤ - حول هذا الموضوع ينظر: في الشرعيتين الروحية والزمنية في الإسلام الوسيط: الخلافة العباسية والسلطنة المملوكية، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد: ٧٢: ٨٢، والمماليك ومأزق الشرعية، مجلة الاجتهاد، العدد ٢٢.

٣٥ - تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي: ٤/٣١٩.

٣٦ - الجماعة والدولة، مجلة الاجتهاد، ع٣/٥٧.

٣٧ - صبح الأعشى: ٣/٣٠٠.

٣٨ - السلوك: ١/٢٢.

٣٩ - تاريخ الخلفاء: ١٦٤.

٤٠ - السلوك: ٢/٤٦٢.

٤١ - حسن المحاضرة: ٢/٥٤.

٤٢ - ينظر التفاصيل في السلوك: ٨/ ٤٩٤ - ٤٩٥، وحسن المحاضرة: ٢/٦٧.

٤٣ - ينظر التفاصيل في السلوك: ٤/ ٤٣ - ٨١، والدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: ١/٥٠٧: و: ٢/١٤٣: وحسن المحاضرة: ٢/٨٥.

٤٤ - السلوك: ٥/ ٥٠٢ - ٥٠٣، وحسن المحاضرة: ٢/٥٨.

٤٥ - تاريخ الخلفاء: ٤٠٢ - ٤٠٣.

٤٦ - ينظر على سبيل المثال خلع أيبك البدري مدير دولة ولد المنصور للخليفة المتوكل في حسن المحاضرة: ٢/٦٦.

٤٧ - ينظر التفاصيل في السلوك: ١٠/ ٢١٥ - ٢٥١.

٤٨ - حسن المحاضرة: ٢/٧٤.

٤٩ - التيسير والاعتبار والتحرير والاختيار فيما يجب من حُسن التدبير والتصرف والاختيار: ٤٥.

٥٠ - زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك: ٦٧.

٥١ - تاريخ ابن خلدون: ٤/٥٧٥.

٥٢ - المصدر السابق نفسه.

٥٣ - حسن المحاضرة: ٢/٧٣.

٥٤ - ينظر: النزاع والتخاصم: ١٠٩، والآثار الباقية عن القرون الخالية: ١٣٢. والحقيقة أنَّ البيروني كان يحكي ما يدّعيه المنجّمون، ولم يكن ذلك رأيه الشخصي الذي اقتنع به كما يُفهم من نصّ كلامه.

المصادر والمراجع

- **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، للبيروني، محمد بن أحمد، تح. إدوارد ساشو، مكتبة المتنبي، ١٩٢٣م.
- **الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق والآثار**. لحسن الباشا، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٨٩م.
- **تاريخ الإسلام**، لحسن إبراهيم حسن، ط١، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٧م.
- **تاريخ الخلفاء**، لجلال الدين السيوطي، دار الفكر، ١٤٠٨هـ/١٩٨٩م.
- **تاريخ دولة آل سلجوق**، لمحمد بن محمد، تح. لجنة إحياء التراث العربي، ط٢، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
- **تجارب الأمم**، لابن مسكويه، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د.ت.
- **تراث الإسلام**، لمجموعة من المستشرقين، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
- **التيسير والاعتبار والتحرير والاختيار**، لمحمد بن محمد الأسدي، دار الفكر العربي، ١٩٦٧م.
- **حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة**، لجلال الدين السيوطي، مطبعة الموسوعات، القاهرة، د.ت.
- **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، لآدم متز، تر. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط٥، دار الكتاب العربي، بيروت.
- **الخلافة العباسية والسلطنة المملوكية**، لأحمد حطيط، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع٧٢.
- **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، لابن حجر العسقلاني، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت، د.ت.

- **ذيل مرآة الزمان**، لموسى اليونيني، ط٢، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- **زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك**، لغرس الدين خليل بن شاهين الظاهري.
- **السلوك لمعرفة دول الملوك**، لأحمد بن علي المقريزي، تصحيح محمد مصطفى زيادة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٧٦هـ/١٩٥٦م.
- **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، لأحمد بن علي القلقشندي، إخراج محمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٧م.
- **طبقات سلاطين الإسلام**، لاستانلي بول، ط١، الدار العلمية للطباعة والنشر، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- **الكامل في التاريخ**، لابن الأثير، ط٤، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- **مآثر الإنافة في معالم الخلافة**، للقلقشندي، أحمد بن علي. تح. عبد الستار أحمد فراج، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٩٦٤م.
- **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، للمسعودي، علي بن الحسن، تح. شارل پيلا، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٦٥م.
- **مقدمة ابن خلدون**، لابن خلدون، تح. علي عبد الواحد وافي، ط٣، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، د.ت.
- **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، لابن الجوزي، تح. محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، لجمال الدين ابن تغري بردي، تعليق محمد شمس الدين، ط١، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

مصادر القرطبي

في تفسيره

الجامع لأحكام القرآن

الأستاذ الدكتور/ حاتم صالح الضامن

مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

مصادر القرطبي في تفسيره الجامع لأحكام القرآن

بسم الله الرحمن الرحيم

وبعد.. فكتاب (الجامع لأحكام القرآن المبيّن لما تضمنه من السنّة وآي الفرقان) من تفاسير الفقهاء، فهو يزخر بأقوالهم وآرائهم، ومؤلّفه القرطبي، رحمه الله تعالى، مالكي المذهب، وتفسيره دليل على اتجاهه الفقهي، وهو جامعٌ لألوان كثيرة من المعارف التي تخصّ القرآن الكريم، ويحتاج إليها العلماء في بيان معانيه، ووجوه تأويله، وضبط نصوصه، وتوجيه ما فيه من قراءات، وقد حفل بها الدارسون احتفالاً كبيرًا، حتى عُدَّ من كتب القراءات، واعتمد في تخريجها وتوجيهها على آراء أئمة النحو الأقدمين.

وقد بيّن القرطبي منهجه في مقدمة تفسيره، قال: «وبعد فلمّا كان كتاب الله هو الكفيل بجميع علوم الشرع، الذي استقلّ بالسنّة والفَرْض، ونزل به أمين السماء إلى أمين الأرض، رأيتُ أنْ أشتغلَ مَدى عمري، وأستفرغ فيه مُنّتي، بأن أكتبَ فيه تعليقًا وجيزًا، يتضمن نُكَتًا من التفسير واللغات، والإعراب والقراءات، والردّ على أهل الزّيغ والضلالات، وأحاديث كثيرة شاهدة لما نذكره من الأحكام ونزول الآيات، جامعًا بين معانيهما، ومُبيِّنًا ما أشكل منهما، بأقاويل السلف، ومَنْ تبعهم من الخَلَف..».

وقد ألزم القرطبي نفسه بنسبة الأقوال إلى قائليها، قال: «وشرطي في هذا الكتاب إضافة الأقوال إلى قائليها، والأحاديث إلى مصنِّفيها، فإنّه يُقال: من بركة العلم أن يُضاف القول إلى قائله». ولكنّه، رحمه الله، لم يلتزم بما ألزم نفسه به في مواضع كثيرة، وسنقف على أمثلة منها في ثنايا البحث.

ومصادر القرطبي في تفسيره كثيرة ومتنوّعة، منها في التفسير وما يتعلّق بعلوم القرآن الكريم من: قراءات، وناسخ ومنسوخ، وأسباب النزول، ومنها

في الحديث، ومنها في الفقه، ومنها في اللغة والنحو، ومنها في التاريخ.

وثمّة نقول كثيرة من كتب لم يذكر أسماءها، وإنّما اكتفى بذكر أسماء مؤلّفيها وسيأتي ذكرها.

ونقل كثيرًا عن علماء لا مؤلّفات لهم، وأكثر هذه النقول كانت من كتب التفسير، والمعاني والإعراب، ولم يُشِر إلى ذلك.

ورغبةً في فائدة الباحثين ذكرت أسماء كثيرٍ من العلماء مرتبين ترتيبًا زمنيًا، وأشرتُ إلى مواضع قليلة وردت أسماؤهم فيها.

وفي التفسير أعلامٌ أكثرَ القرطبي من النقل عنهم، فاكتفيت بذكر قسم من المواضع التي ذكروا فيها.

ونبدأ بذكر كتب التفسير التي اعتمد عليها القرطبي مرتّبة ترتيبًا زمنيًّا:

- تفسير مقاتل (ت ١٥٠هـ): ١٩/ ٢٩٧، ١/ ١٣٩.
- تفسير يحيى بن سلام (ت ٢٠٠هـ): ١/ ١٢٢... نحو ٦٩ مرة (بلا نص غالبًا).
- تفسير الطبري (ت ٣١٠هـ): جامع البيان عن تأويل أي القرآن: ١/ ٢١٥، ٢/ ٢٣٥، ٤/ ٨٢...
- تفسير النقاش (ت ٣٥٠هـ): (شفاء الصدور): ١/ ١٤٧، ٣٩٦...
- تفسير السمرقندي (ت ٣٧٥هـ): (بحر العلوم): ١/ ٦٣، ٢/ ١٧٦...
- تفسير السلمي (ت ٤١٢هـ): (حقائق التفسير): ١/ ١٣٣، ١٤٥...
- تفسير الثعلبي (ت ٤٢٧هـ): (الكشف والبيان): ٩/ ١٣٠، ١٣/ ٣١٧...
- تفسير مكّي القيسي (ت ٤٣٧هـ): (الهداية): ٣/ ١، ١٤/ ٢٧٢...
- تفسير المهدوي (ت ٤٤٠هـ): (التحصيل لفوائد التفصيل): ١/ ٢٧٥...
- تفسير الماوردي (ت ٤٥٠هـ): (العيون والنكت): ١/ ١٥٠، ٤٤٥...
- تفسير الواحدي (ت ٤٦٨هـ): (الوجيز أو الوسيط أو البسيط): ٥/ ٢٦٧، ٢٧١...
- تفسير القشيري (ت ٥١٤هـ): (التفسير الكبير أو التيسير في التفسير): ١٠/ ٤٠.
- تفسير الزمخشري (ت ٥٣٨هـ): (الكشاف): ١/ ١٥١، ١١/ ٨٧...
- تفسير ابن عطية (ت ٥٤١هـ): (المحرّر الوجيز): نقل منه نحو ٤٨٠ مرّة.
- تفسير الغزنوي (ت ٥٦٠هـ): (عين المعاني): ٢/ ٤٤.

وثمّة كتب تتعلق بعلوم القرآن، وهي:

- المصادر في القرآن: للفرّاء (ت ٢٠٧هـ): ٤/ ٢٣.
- معاني القرآن: للفرّاء: نحو ٩٠٠ مرّة. (لم يشر في أيٍ منها إلى اسم الكتاب).
- مجاز القرآن: لأبي عبيدة (ت ٢١٠هـ): ٧/ ٣٨٦..
- معاني القرآن: للأخفش (ت ٢١٥هـ): نحو ٤٠٠ مرّة (من غير إشارة إلى اسم الكتاب).
- القراءات: لأبي عبيد (ت ٢٢٤هـ): ١٥/ ١٤٦.
- الناسخ والمنسوخ: لأبي عبيد أيضًا: ٥/ ١٦٦.
- معاني القرآن وإعرابه: للزجّاج (ت ٣١١هـ): ١/ ١٠٤، ٢/ ٢١...
- السبعة في القراءات: لابن مجاهد (ت ٣٢٤هـ): ١/ ٦٣.
- الرد على من خالف مصحف عثمان: لابن الأنباري (ت ٣٢٨هـ): ١/ ١٠٩، ١١/ ٢١٦، ١٥/ ٦٣...
- إعراب القرآن: للنحاس (ت ٣٣٨هـ): ٢/ ٥، ٢٥٧ (بلا نصٍ غالبا).

- معاني القرآن: للنحّاس: ٣/١٤٨، ١٠/٣٩٨.. (بلا نص غالبًا).

نقل عن النحاس نحو ١٢٠٠مرة من كلا كتابيه.

- نظم القرآن: للجرجاني الحسن بن يحيى (أوائل القرن الرابع): ٢/٣٢٦.

- أحكام القرآن: لأبي بكر الرازي (ت ٣٧٦هـ): ٥/٩، ٣٨.

- أحكام القرآن: لمحمد بن خويز منداد (ت نحو ٣٩٠هـ): ٢/٤٣٦.

- الحجة في علل القراءات السبع: لأبي علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ): ٢/١٧٤، ٦/١٣٠. (من غير نص).

- مشكل إعراب القرآن: لمكّي القيسي: ٣/٣١٤.

- جامع البيان في القراءات السبع: لأبي عمرو الداني (ت ٤٤٤هـ): ١/٣٩، ٦٣، ٦٤...

- أحكام القرآن: للكيا الطبري (ت ٥٠٤هـ): ٢/٢٣٢، ٣٢٨.

- أحكام القرآن: لابن العربي (ت ٥٤٣هـ): ٢/١٨٨، ٣/١٤٨...

مصادر القرطبي من كتب الحديث مرتبة ترتيبا زمنيًا:

- الموطأ: لمالك (ت ١٧٩هـ): ١/١٢٢... (نحو ١٢٥٠مرّة)، بلا نص غالبًا.

- الجامع في الحديث: لابن وهب (ت ١٩٧هـ): ١/٥٩...

- الموطأ (الصغير): لابن وهب أيضًا: ٢/٤.

- مسند أبي داود الطيالسي (ت ٢٠٤هـ): ١/٩...

- مسند ابن أبي شيبة (ت ٢٣٩هـ): نحو عشر مرات (بلا نص).

- مسند أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ): نحو ٣٦٠ مرة (بلا نص).

- سنن الدارمي (ت ٢٥٥هـ): ١/٤.. نحو ٤٠ مرة (بلا نص غالبًا).

- صحيح البخاري (ت ٢٥٦هـ): نحو ٦٦٠ مرة (بلا نص غالبًا).

- صحيح مسلم (ت ٢٦١هـ): نحو ٨٧٠ مرة (بلا نص غالبًا).

- سنن أبي داود (ت ٢٧٥هـ): نحو ٣٥٠ مرة (بلا نص غالبًا).

- سنن ابن ماجه (ت ٢٧٥هـ): ١/٨، ١١٩.. نحو ١٨٥ مرة (بلا نص غالبًا).

- سنن الترمذي (ت ٢٧٩هـ): نحو ٥٤٠ مرة (بلا نص غالبًا).

- مسند البزار (ت ٢٩٣هـ): ١/١، ٤٦٣...

- سنن النسائي (ت ٣٠٣هـ): نحو ١٨٥ مرة (بلا نص غالبًا).

- نوادر الأصول في أحاديث الرسول: للحكيم الترمذي (ت ٣٢٠هـ): ١/١٧...

- المسند الصحيح: لابن حبان البستي (ت ٣٥٤هـ): ٢/٣٩٣ (بلا نص غالبًا).

- سنن الدار قطني (ت ٣٨٥هـ): ١/٦... نحو ٣٠٠ مرة (بلا نص غالبًا).

- المستدرك: للحاكم (ت ٤٠٥هـ): ٢٠/١٠٣...

- مسند الشهاب: لمحمد بن سلامة القضاعي (ت ٤٥٤هـ): ٢/٤٣٥.

- السنن الكبرى: للبيهقي (ت ٤٥٨هـ): نحو ٥٥ مرة (بلا نص).

- الجمع بين الصحيحين: للحميدي الأندلسي (ت ٤٨٨هـ): ١/٤٤١.

-التجريد في الجمع بين الصحاح: للعبدري (ت ٥٣٥هـ): ١٢٣/١٢.

- الجمع بين الصحيحين: لمحمد بن عبدالحق الإشبيلي (ت ٥٨٢هـ): ٢٣٢/١٧.

وثمّة كتب فيها شرح لغريب الحديث، أو بيان ما أشكل منه، أو شرح علومه، اعتمد عليها القرطبي، وهي:

- غريب الحديث: لأبي عبيد (ت ٢٢٤هـ): ٥/١...

- الدلائل في غريب الحديث: لقاسم بن ثابت (ت ٣٠٢هـ)، وأكمله أبوه ثابت (ت ٣١٣هـ): ٤٣/١ (بلا نص).

- غريب الحديث: للخطابي (ت ٣٨٨هـ): ١١/١، ١٠٣... نحو ٦٠ مرّة (بلا نص).

- الغريبين: للهروي (ت ٤٠١هـ): ٤٣/١، ٢٢/٥...

- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: لابن عبدالبر القرطبي (ت ٤٦٣هـ): ٧٨/١، ١٠٨...

- علوم الحديث: لابن الصلاح (ت ٦٤٣هـ): ٧٩/١.

- المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم: لأحمد بن عمر القرطبي (ت ٦٥٦هـ): ٢٣٦/١٣، ٢٢٩/٤.

مصادر القرطبي من كتب اللغة والنحو:

- العين، للخليل (ت ١٧٥هـ): ٧٦/٥.. نحو ١٧٤ مرة (بلا نص غالبًا).

- الكتاب، لسيبويه (ت ١٨٠هـ): ٢١/١، ٢٦... نحو ٧٢٥ مرّة (بلا نص).

- الغريب المصنّف: لأبي عبيد (ت ٢٢٤هـ): ١٧٨/١٤.

- الأنواء: للزجاج (ت ٣١١هـ): ١٩٣/٢.

- ما يجري وما لا يجري: للزجّاج: ١٥/٥... (بلا نص).

- الزاهر: لابن الأنباري (ت ٣٢٨هـ): ١٠٤/١، ٢٤٥.

- تهذيب اللغة: للأزهري (ت ٣٧٠هـ): نحو ٥٥ مرة (بلا نص).

- الصحاح: للجوهري (ت ٣٩٣هـ): ١٢/١.. نحو ٣٣٥ مرّة (بلا نص أحيانًا).

- المجمل: لابن فارس (ت ٣٩٥هـ): ٤٤/٢... (بلا نص أحيانًا).

- المحكم: لابن سيده (ت ٤٥٨هـ): ٣١/٤، ٥١/٦...

واعتمد القرطبي على مصادر كثيرة في تفسيره غير ما ذُكر، منها في الفقه والأصول، ومنها في التراجم، ومنها في التاريخ، وغير ذلك. وقد رتّبنا هذه الكتب وفق حروف الهجاء، وهي:

- آداب النفوس: للطبري (ت ٣١٠هـ): ١٩/١.

- الإرشاد: للجويني (ت ٤٧٨هـ): ٣٧٠/١.

- الاستذكار: لابن عبد البر القرطبي (ت ٤٦٣هـ): ٩٦/١... (بلا نص أحيانًا).

- الاستيعاب: لابن عبد البر القرطبي: ١٠٨/١، ١٥٣، وسمّاه كتاب الصحابة أيضًا.

- الإشراف على مذاهب أهل العلم في الاجتماع والاختلاف، لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت ٣٠٩هـ): ٣٣١/٧.

- الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب: لابن ماكولا (ت ٤٧٥هـ): ٦٥/٤.

- البرهان: للجويني: ٣٧٠/١، ٣٨٦.

- التاريخ الكبير: للبخاري (ت ٢٥٦هـ): ٤٤٢/١.

- التحبير (في التذكير): لعبدالكريم القُشيري (ت ٤٦٥هـ): ٣٣٤/١٣.

- التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة: للقرطبي: ١٣٧/١، ٣٧٨.

- التذكرة المهدية (عن أبي علي الفارسي)، (ت ٣٧٧هـ): ٣/٥.

- التفريع في مسائل الفقه: لأبي قاسم بن جلاب (ت ٣٧٨هـ): ١١٠/٨.

- (تلقيح) فهوم أهل الأثر: لابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ): ٢٣٠/١.

- التلقين: لعبد الوهاب بن علي بن نصر (ت ٤٢٢هـ): ٥٠/٦، ٩٦.

- الجواهر الثمينة على مذهب مالك عالم المدينة: لابن شاس عبدالله بن محمد بن نجم (ت ٦١٦هـ): ٦٦/٥.

- الدرر في المغازي والسير: لابن عبدالبر القرطبي: ١٩١/٤.

- دلائل النبوّة: للبيهقي (ت ٤٥٨هـ): ١١٥/١، ٢٣٠.

- الرعاية في التصوّف: للمحاسبي حارث بن أسد (ت ٢٤٣هـ): ٣٧٠/١، ٣٧١، ٢١٤/٢.

- الرقائق: لعبدالله بن المبارك (ت ١٨١هـ): ١٨/١.

- السير الكبير: لمحمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩هـ): ١٧/٥.

- السيرة النبوية: لابن إسحاق (ت ١٥١هـ): نحو ٩٠ مرة (بلا نص).

- الطبقات الكبرى: لابن سعد (ت ٢٣٠هـ): ١٩١/٤.

- طبقات النحويين واللغويين: لأبي بكر الزبيدي (ت ٣٧٩هـ): ٦٣/١.

- العُتبيَة: لمحمد بن أحمد بن عبدالعزيز العتبي (ت ٢٥٤هـ): ١٥٣/٢.

- العرائس (عرائس المجالس): للثعلبي (ت ٤٢٧هـ): ١٣/٢٠.

- القبس: لابن العربي (ت ٥٤٣هـ): ٢٦٠/٥.

- الكتاب الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى: للقرطبي: ٥٦/١، ٣٢٨/٣، ٢٤٥/٢٠.

- المبسوط: لمالك بن أنس (ت ١٧٩هـ): ١٤٢/٣.

- المثالب: للنضر بن شميل (ت ٢٠٣هـ): ١٠٤/٥.

- مختصر الوَقَار: والوَقَار لقب زكريا بن يحيى بن إبراهيم الفقيه المصري (ت ٢٥٤هـ): ٣٥٩/٢.

- المدونة: لسحنون بن سعيد (ت ٢٤٠هـ): ٣١٢/١١...

- المغازي: للواقدي (ت ٢٠٧هـ): نحو ٤٠ مرّة (بلا نص).

- المنتقى: لأبي الوليد الباجي (ت ٤٧٤هـ): ٢٣٤/٢، ٣٢٥...

- منهاج الدين: للحُليمي (ت ٤٠٣هـ): ٣١/١٠.

- الموازنة: لابن الموّاز محمد بن إبراهيم (ت ٢٦٩): ٣١٢/٤... نحو ٢١ مرّة (بلا نصّ).

- الواضحة: لعبد الملك بن حبيب الأندلسي (ت ٢٣٨هـ): ٣١٢/١١.

- اليواقيت: لأبي عمر الزاهد (ت ٣٤٥هـ): ٣٧٢/١٠.

الكتب التي نقل منها واكتفى بالإشارة إلى مؤلّفيها

اعتمد القرطبي، رحمه الله تعالى، على كتب كثيرة لم يذكر أسماءها، واقتصر على ذكر أسماء مؤلّفيها، وكنت قد تتبعت هذه النقول في مظانها فوقفت على أسمائها، ورأيت الفائدة في ذكرها على وفق حروف الهجاء، وبيان قسم من مواضعها في تفسير القرطبي أوّلاً ثمّ ما يقابلها في هذه الكتب ثانياً:

- الأحكام الصغرى: لأبي محمد عبد الحق الإشبيلي (ت ٥٨٢هـ): ٣٤٩/١، والنصّ في الأحكام الصغرى (القرطبي ومنهجه في التفسير: ١٧٠).

- أسباب النزول: للواحدي (ت ٤٦٨هـ): ٥/٢٦٧ = ١٥٦، ٥/٢٧٠ = ١٥٨.

- اشتقاق أسماء الله: للزجاجي (ت ٣٤٠هـ): ١/٢٢٤ = ٧٠.

- إصلاح المنطق: لابن السّكّيت (ت ٢٤٤هـ): ١/٢٠٣ = ١١٠.

- الاقتضاب : لابن السِّيد (ت ٥٢١هـ): ١/٣٨٣ = ١/٣٥.

- الأمالي : لابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ): ٥/١٦ = ٧٢٤.

- الأمالي الشجرية: لابن الشجري (٥٤٢هـ): ١/٢١٢ = ٢/٣٠٧، ١/٢٣٥ = ٢/٣٠٩.

- الانتصار للقرآن: لابن الطيّب الباقلاني (ت ٤٠٣هـ): ١/٤٥ = ١/ ٢٥٠ - ٢٥٨.

- إيضاح الوقف والابتداء: لابن الأنباري (ت ٣٢٨هـ): ١٥/٤٥ = ٨٥٤ - ٨٥٥، ١٥/١٤٤ = ٨٦٠.

- تاريخ خليفة بن خيّاط (ت ٢٤٠هـ): ٥/٢١٥ = ٤٧ - ٤٨.

- تفسير غريب القرآن: لابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ): ٥/٧٦ = ١٢١ ...

- جمهرة اللغة: لابن دريد (ت ٣٢١هـ): ١/٣٤٤ = ٢/٣٨٥ ...

- الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة: لمكّي ابن أبي طالب القيسي (ت ٤٣٧هـ): ١/١، ٤، ٢٠، ٢١ = ٧٧ - ٨٨ (لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ القرطبي لم يُشِر إلى مكّي في هذه المواضع من تفسيره).

- غريب القرآن: لابن عزيز (ت ٣٣٠هـ): ١٠/٨ = ١١٥.

- الكشف عن وجوه القراءات السبع: لمكّي القيسي: ٢/٦٧ = ١/٢٥٧، ٧/٢٧٢ = ١/٤٩٠ ...

- لحن العامّة: لأبي بكر الزبيدي (ت ٣٧٩هـ): ١/٣٨٣ = ٤١.

- المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات: لابن جني (ت ٣٩٢هـ): ١٩/٣٣ = ٢/٢٣٦.

- مقاييس اللغة: لابن فارس (ت ٣٩٥هـ): ١/٢٩١ = ٣/١٢٢ ...

- المقتضب : للمبرد (ت ٢٨٥هـ): ٦/٤١٢ = ١/١٨٤ و٤/١٣ ...

- الناسخ والمنسوخ: للنحاس (ت ٣٣٧هـ): ٤/١٥٨ = ٨٨.

وبعد فتلك هي مصادر القرطبي التي وقفت عليها في تفسيره، وثمّة نقول كثيرة جدًّا عن أعلام نهل من علمهم، من مفسّرين ومحدِّثين وفقهاء ولغويين ونُحاة، استقى أكثر هذه النقول من المصادر المذكورة مشيرًا إليها مرّة ومهملاً الإشارة أخرى.

وقد اعتمد القرطبي اعتمادًا كبيرًا على أرباب المعاني، كما يسمّيهم في أكثر من موضع، وهم مؤلّفو كتب معاني القرآن.

ورغبةً في إطلاع الباحثين على أشهر الأعلام في تفسير القرطبي فقد ذكرناهم مرتبين ترتيبًا زمنيًا، وأغفلنا أسماء الأعلام الذين سلف ذكر مؤلّفاتهم:

- ابن عبّاس (ت ٦٨هـ): نحو ٢٨٠٠ مرّة.
- أبو الأسود الدؤلي (ت ٦٩هـ): ١/٢٤، ٦٣ ...
- نصر بن عاصم (ت ٨٩هـ): ٥/٢٨٨، ١٠/١٩٤ ...
- سعيد بن المسيب (ت ٩٤هـ): نحو ٢٤٠ مرّة.
- سعيد بن جبير (ت ٩٥هـ): نحو ٥٣٠ مرّة.
- إبراهيم النخعي (ت ٩٦هـ): ١/١٠، ٢٨ ...
- الشعبي (ت ١٠٣هـ): ١/٥، ٢٣ ... نحو ٣٠٠ مرّة.
- مجاهد (ت ١٠٤هـ): ١/٢٣، ٢٦ ... نحو ١٦٠٠ مرّة.

- الضحاك (ت ١٠٥هـ): ١/٢٢، ٢٣ ... نحو ٧٥٠ مرّة.
- عكرمة (ت ١٠٥هـ): ١/٢٤، ٢٥...
- ابن سيرين (ت ١٠٥هـ): ١/١٠، ٣...
- الحسن البصري (ت ١١٠هـ): ١/٨، ١٠... نحو ١٥٠٠ مرّة.
- عطاء بن أبي رباح (ت ١١٤هـ): ١/٣٤٩، ٣٥٤ ...
- قتادة (ت ١١٧هـ): ١/١٠، ١٦ ... نحو ١٣٠٠ مرّة.
- القرظي (ت ١١٨هـ): ٣/٦١ ...
- الزهري (ت ١٢٤هـ): ١/٤٠، ٤٢...
- السُّدّي، إسماعيل بن عبدالرحمن (ت ١٢٧هـ): ١/٣٦، ٨٧ ...
- ابن أبي إسحاق (ت ١٢٧هـ): ١/١٨٢، ١٨٥ ...
- الكلبي (ت ١٤٦هـ): ١/٣٦، ١٢٨ ...
- جعفر الصادق (ت ١٤٩هـ): ١/٩٢، ١٤٨...
- عيسى بن عمر (ت ١٤٩هـ): ١/٣٢٩، ٣٣١ ...
- ابن جريج (ت ١٥٠هـ): ١/٢٣، ١٤٣ ...
- أبو حنيفة (ت ١٥٠هـ): ١/١١، ٧٨...
- الأوزاعي (ت ١٥٧هـ): ٥/٦٥، ٦٦ ...
- أبو عمرو بن العلاء (ت ١٥٩هـ): ١/٥٩، ٨١...
- سفيان الثوري (ت ١٦١هـ): ١/٢٢، ٢٣...
- أبو الخطاب الأخفش الكبير (ت ١٧٧هـ): ١/٢٠٢، ٢/١٣٢ ...
- يونس بن حبيب (ت ١٨٢هـ): ١/٢٠٩، ٨/١٦٨...
- الكسائي (ت ١٨٩هـ): ١/٦٥، ٦٦.. نحو ٦٠٠ مرّة.
- مؤرّج السدوسي (ت ١٩٥هـ): ١/٤٠٧، ٢/١٤٨ ...
- اليزيدي (ت ٢٠٢هـ): ١/٣٢٩، ٦/١٨١...
- الشافعي (ت ٢٠٤هـ): ١/١١، ١٤... نحو ٨٥٠ مرّة.
- أشهب بن عبد العزيز (ت ٢٠٤هـ): ١/٦٣، ١١٩ ...
- النضر بن شميل (ت ٢٠٤هـ): ١/١١، ٢٦٣...
- هشام بن معاوية النحوي (ت ٢٠٩هـ): ١/٢٠٣، ٧/١٧٩.
- قطرب (ت بعد ٢١٠هـ): ١/٩٩، ١٠٥...
- أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥هـ): ١/٥٦، ١٥١...
- الأصمعي (ت ٢١٦هـ): ١/٤٩، ١٩٧ ...
- الجرمي (ت ٢٢٥هـ): ١/٢١، ٣١١ ...
- ابن الأعرابي (ت ٢٣١هـ): ١/١٩٦، ٢٤٥...
- المازني (ت ٢٤٩هـ): ١/٢٢٥، ٨/٨٥ ..
- أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥هـ): ١/١٨٥، ٢٤٩...
- الحسين بن الفضل (ت ٢٨٢هـ): ١/١٠٦، ١٢٨...
- سهل الشتري (ت ٢٨٧هـ): ٢/١٧٤، ٥/١٨١...
- ثعلب (ت ٢٩١هـ): ١/١٠٠، ١٠٤...
- ابن كيسان (ت ٢٩٩هـ): ١/١٥٧، ١٨٤...
- علي بن سليمان الأخفش الصغير (ت ٣١٥هـ): ٧/١١٣، ٨/٤٢ ...
- ابن السراج (ت ٣١٦هـ): ١/٦٣، ١٤٠...
- ابن شقير (ت ٣١٧هـ): ١١/١٣٤...
- ابن عرفة (نفطويه) (ت ٣٢٣هـ): ١/٣٢٢، ٤٣٣ ...
- الطحاوي (ت ٣٣١هـ): ١/٤٢، ٢/١٠٤...
- قاسم بن أصبغ القرطبي (ت ٣٤٠هـ): ١/٣٤٩...
- الرمّاني (ت ٣٨٤هـ): ٦/٦٦، ١١٧...
- ابن فورك (ت ٤٠٦هـ): ١/١٠١، ٢/٨٢...
- الثعالبي (ت ٤٢٩هـ): ١/٩٧، ١٨/١...
- ابن بطّال القرطبي (ت ٤٤٩هـ): ١/١٥، ٦١...
- الأعلم الشنتمري (ت ٤٧٦هـ): ١/١٩٠، ٢٨٨...
- الغزالي (ت ٥٠٥هـ): ١٠/٢٦٣، ١٤/١٩٦...

- القاضي عياض (ت ٥٤٤هـ): ٢/٢٠٥، ٥/٣٩٢...

- ابن الدهان (ت ٥٦٩هـ): ٥/٥، ١٦...

- السهيلي (ت ٥٨١هـ): ١/٢٧٩، ٣٠٥...

- ابن الحصار (ت ٦١١هـ): ١/٧٣، ٢٠٢...

وبعد فهذا ما وقفت عليه من مصادر القرطبي في تفسيره (الجامع لأحكام القرآن)، ولا أزعم أنني وفّيت البحث حقّه، فالكمال لله تعالى وحده، فأرجو من الإخوة العلماء أنْ يستدركوا ما فاتني في هذا البحث، وهذا ممّا يُدخل السرور على قلبي، وهو دليلٌ على استيلاء النقص على سائر البشر، والعالم يبقى عالمًا ما طلب العلم، فإذا ظنَّ أنّه قد عَلِمَ فقد جَهِل.

والحمد لله أوّلاً وآخرًا، إنّه نِعْمَ المَولى ونِعْمَ النصير. ●

●●●

المصادر والمراجع

- **أبو عبدالله القرطبي وجهوده في النحو واللغة في كتابه (الجامع لأحكام القرآن)**: لعبدالقادر الهيتي، رسالة دكتوراه، جامعة بغداد، ١٩٨٦م.
- **أسباب النزول: للواحدي**، علي بن أحمد، ت ٤٦٨هـ، تح. سيِّد صقر، القاهرة، ١٩٦٩م.
- **اشتقاق أسماء الله**: للزجاجي، أبي القاسم عبدالرحمن بن إسحاق، ت ٣٤٠هـ، تح. د. عبدالحسين المبارك، بيروت، ١٩٨٦م.
- **إصلاح المنطق**: لابن السكيت، يعقوب بن إسحاق، ت ٢٤٤هـ، تح. شاكر وهارون، دار المعارف بمصر، ١٩٧٠م.
- **الاقتضاب في شرح أدب الكتاب**: لابن السيد البطليوسي، عبدالله بن محمد، ت ٥٢١هـ، تح. مصطفى السقّا ود. حامد عبدالمجيد، مصر، ١٩٨١م.
- **الأمالي**: لابن الحاجب، عثمان، ت ٦٤٦هـ، تح. فخر صالح سليمان، بيروت، ١٩٨٩م.
- **الأمالي الشجرية**: لابن الشجري، هبة الله، ت ٥٤٢هـ، حيدر آباد، ١٣٤٩هـ.
- **الانتصار للقرآن**: للباقلاني، أبي بكر محمد بن الطيب، ت ٤٠٣هـ، مصوّرة عن نسخة قره مصطفى باشا بإستانبول، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، ألمانيا، ١٩٨٦م.
- **إيضاح الوقف والابتداء**: لابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم، ت ٣٢٨هـ، تح. محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دمشق، ١٩٧١م.
- **تاريخ خليفة بن خيّاط**، لخليفة بن خيّاط، ت ٢٤٠هـ، تح. سهيل زكار، دمشق، ١٩٦٧ - ١٩٦٨م.
- **تفسير غريب القرآن**: لابن قتيبة، عبدالله بن مسلم، ت ٢٧٦هـ، تح. أحمد صقر، البابي الحلبي بمصر، ١٩٥٨م.
- **جمهرة اللغة**: لابن دريد، أبي بكر محمد بن الحسن، ت ٣٢١هـ، نشر كرنكو، حيدر آباد، ١٣٤٤هـ.
- **الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة**: لمكّي بن أبي طالب القيسي، ت ٤٣٧هـ، تح. د. أحمد حسن فرحات، عمّان، ١٩٨٤م.
- **غريب القرآن**: لابن عزيز السجستاني، محمد، ت ٣٣٠هـ، مصر، ١٩٦٣م.
- **القرطبي ومنهجه في التفسير**: للدكتور القصبي محمود زلط، مصر.
- **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**: لحاجي خليفة، ت ١٠٦٧هـ، إستانبول، ١٩٤١م.
- **الكشف عن وجوه القراءات السبع**: لمكّي بن أبي طالب، تح. د. محيي الدين رمضان، دمشق، ١٩٧٤م.
- **لحن العامّة: للزبيدي**، أبو بكر محمد بن الحسن، ت ٣٧٩هـ، تح. د. عبدالعزيز مطر، دار المعارف بمصر، ١٩٨١م.
- **المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها**: لابن جني، عثمان، ت ٣٩٢هـ، تح. النجدي والنجار وشلبي، القاهرة، ١٩٦٦ - ١٩٦٩م.
- **مقاييس اللغة**: لابن فارس، أحمد، ت ٣٩٥هـ، تح. عبدالسلام هارون، القاهرة، ١٣٦٦هـ.
- **المقتضب**: للمبرد، أبي العباس محمد بن يزيد، ت ٢٨٥هـ، تح. محمد عبدالخالق عضيمة، القاهرة.
- **الناسخ والمنسوخ**: للنحاس، أبي جعفر أحمد بن محمد، ت ٣٣٨هـ، مطبعة السعادة بمصر، ١٣٢٣هـ.

الشناشيل والبادكير

في

التراث المعماري الإسلامي

الأستاذ الدكتور/ خليل حسن الزركاني
مركز إحياء التراث
جامعة بغداد
بغداد - العراق

يتميّز البيت البغدادي التقليدي بميّزات أضافت له لمسات فنية، جعلته يجمع أشكال الفن العربي المتنوعة في مجال التراث المعماري.

إنَّ الناظر إلى مجموعة من البيوت البغدادية القديمة، الممتدة على طول أحد الشوارع بصورة متلاصقة، يجد فيها هندسة منسّقة متراصّة، ترتفع كلّها بارتفاع واحد جنبًا إلى جنب، وتبرز من طوابقها العليا تلك الأقسام المصنوعة من الخشب، التي أطلق عليها (شناشيلات) تقدّم للمارّة الحماية من أشعة الشمس في فصل الصيف الحار ومن المطر في فصل الشتاء ... لذا سنعرض في هذا البحث مكوّناتها، وتعريفها، ومهماتها، ووظائفها، وأبعادها الجمالية، ودورها المعماري في البيت البغدادي، وأهميتها في الوقاية من ضرر الكشف.

تعريف الشناشيل

إنَّ كلمة الشناشيل محرّفة عن الفارسية (شاه نشين) وشاه معناه الملك، ونشين معناها جلوس، فيكون معناها جلوس الملك[1].

مكوّنات الشناشيل البغدادية

تتكوّن من غرفة واسعة في الطابق الثاني في الدار، شبابيكها كثيرة مطلّة على الطريق وتبرز عادة إلى الأمام بحوالي نصف متر[2].

يفتح الشباك الزجاجي ويغلق بأسلوب رفع نصفه إلى فوق، ويثبت الشباك عندئذ على مساند حديدية صغيرة تضمن بقاءه مرفوعا[3].

وعند انزال الشباك ينزل تدريجيًا بلطف إلى الأسفل للمحافظة على الزجاج من الكسر، ويوضع

خلف الشبابيك الزجاجية على القسم المطل على الشارع (الطريق) أو (الدربونة) مشبك من الخشب يسمّى (القيم)[٦]: لمنع دخول أشعة الشمس إلى الغرفة في فصل الصيف والمحافظة على جوّها، ويحجب النظر عن ساكني الغرفة، حيث يرفع القيم وينزل بالأسلوب نفسه الذي يتم فيه فتح الشبابيك برفعها إلى أعلى وغلقها بإنزالها إلى أسفل. والقيم تزويقات زخرفية متعاكسة (ترايش) تركّب: أي تلصق بشكل هندسي بديع بدون مسامير[٥].

وتكون هذه الشناشيل عادةً من الخشب، وذلك لتخفيف الوزن على الجدران المعقودة في الطابق الأرضي، لذا نرى الشناشيل من الخارج توازنها ممرّات بارزة على شكل (بالكون) عن الجدران، مطلّة على الفناء، والتي لها الفائدة نفسها المتوخاة من الشناشيل في الصيف، أمّا في الشتاء فتحافظ على الغرف وشبابيكها المطلّة على الفناء من المطر[٦].

وتكون شبابيك الشناشيل عادةً من النوع المنزلق عموديًّا: وذلك لتلافي تبذير قسم من الغرفة ولصعوبة فرشها، وبخاصةٍ بجانب الشناشيل نفسها، التي كانت المنفذ الوحيد الذي تستخدمه نساء الدار للنظر إلى الخارج. وهذا ممّا جعلها ذات زخارف مشبكة لمنع المارّة في الطريق من التعرّض على الشخص الناظر أو الجالس بالقرب منها[٧].

ومهمّة هذه الشناشيل حفظ جدران الطابق الأرضي من أشعة الشمس الحارقة في فصل الصيف وتخفيف حدّة الضوء وإدخال النسيم[٨].

إنّ انتقال السكّان في الشتاء إلى الطابق العلوي أعطى هذا الطابق صفة مميّزة عن الطابق الأرضي من حيث الحجم. لذا نجد مساحة الغرف في الطابق العلوي أوسع من مساحة الغرف في الطابق الأرضي. وكذلك أعلى منها: لأنّ طريقة تدفئة الدار في ذلك الوقت كانت لا تخلو من الخطورة[٩]. وهي استعمال المنقلة بحرق الفحم فيها، الذي يحرّر ثاني أوكسيد الكربون، ولصعوبة خروج هذا الغاز حتى من الشقوق الحادثة بين الشبّاك وإطاره: لأنّ أهل البيت عادةً كانوا لا يضعون الورق والقماش على هذه الشقوق، بل يستعملون اللحاف ستارة على الباب، وهذا ممّا كان يجعل الغرفة مغلقة غلقًا تامًّا محكمًا للتخلّص من البرد. فيزداد حجم الغرفة وتطول المدّة التي يتعرض فيها هواء الغرفة للفساد البطيء، فيقلّل ذلك من خطر هذا الغاز[١٠].

ويُستفاد من علوّ هذه الغرفة بوضع رف فوق مستوى الباب، يكون بمنزلة مكتبة لحفظ القرآن الكريم وجملة الكتب الدينية الأخرى الموجودة في الدار[١١].

أمّا سقف غرفة الشناشيل فيُغطّى بألواح من الخشب، بعضها ذات زخارف جميلة، في وسطها (طرّة) بشكل معين أو مدور، تثبت فيها قطع المرايا الصغيرة، كأنّها قطع ألماس، فيها خطاف حديدي، تعلّق فيه الثريا أو المصباح الكبير[١٢].

أمّا النوافذ فهي نوعان، أحدهما فيه زجاجٌ أبيض، وبعضه ملوّن، والثاني ذا أشرطة خشبية متقاطعة بشكل معين[١٣].

إنّ الستائر الخشبية، التي هي جزء من مكوّنات الشناشيل البغدادية، تزوّد بحنيات خارجية، يوضع فيها قليل من الماء لتبريدها، كما أنّ بعض هذه التخريمات تُملأ بقطع خشبية: لتكون من هذا التخريم زخرفة تدلّ على ذوق ودراية فنية رائعة[١٤].

ويرجع تنسيق الشناشيل البغدادية إلى سبب وظيفي بحت، على عكس ما يعتقد الكثيرون، وليس جماليًا، وهو الحاجة إلى تعديل شكل الغرف العلوية

وجعلها هندسية منتظمة[15]، وكذلك تعديل الشكل غير المنظّم لقطع الأراضي السكنية للاستفادة من أرض الشارع[16].

دور الشناشيل البغدادية في الوقاية من ضرر الكشف

لقد كان حرص الساكنين في الدور البغدادية ينسجم مع السمات العامّة للحياة الاجتماعية في بغداد، حيث أصبحت تلك الميّزات للبيت البغدادي تجري مجرى العادة والعرف المتّبع، وأصبح سلوكًا اجتماعيًا متعارفًا عليه، ويعكس ذلك ديمومة تشابه تخطيط المساكن العربية الإسلامية وعناصر الوقاية من ضرر الكشف، وقد أبدع المعمار العربي عامّة، والمعمار البغدادي خاصّة، في تجنّب ضرر الكشف والمحافظة على عنصر الخصوصية[17]. وفي ضوء المصادر التراثية المعمارية اتضح الاتجاه إلى عدم السماح بفتح الكوى (النوافذ) المتقابلة لدارين على جانبي طريق يكشف بعضها بعضًا[18].

وقد عدّت الشناشيل بمكوّناتها الوظيفية أحد العناصر الأساسية لغرض المحافظة على الخصوصية، فقد برزت الحاجة إلى فتح النوافذ على الطرق. ومن ثمّ يتحتّم حمايتها بالشناشيل، فتقي من خلالها عيون الآخرين، فيتحقّق منع ضرر الكشف من الدور المتقابلة[19]، وكذلك منع المارّة في الشارع من رؤية من في الغرفة، في حين أنّ الجالس في غرفة الشناشيل يستطيع أن يرى المارّة دون أن يرود، لذلك حافظت الشناشيل على خصوصية البيت البغدادي، وأضافت بُعدا جماليًا وإبداعيًا له. وبذلك استطاع المعمار البغدادي أن يحقّق الموازنة بين الجانب الوظيفي لهذه الشناشيل والجانب الجمالي لها. وساعد على منع ضرر الكشف والوقاية منه.

ابن الرامي والمشربيات (الشناشيل)

يشير ابن الرامي في كتابه (الإعلان بأحكام البنيان) إلى الحاجة الملحّة إلى فتح النوافذ والمطلات على الطرق، ومن ثمّ تبرز الحاجة إلى حمايتها (بالمشربيات)، التي هي الشناشيل والستائر الخشبية، ويُعلّل ابن الرامي استخدام المشربيات والشناشيل بمنع ضرر الكشف[20].

أمّا الناحية الأخرى لاستخدامها فهي زيادة المساحة في الطوابق العليا وإعطائها هيئة منتظمة الشكل. وهذه المشربيات والستائر تصنع غالبًا من الخشب الذي يكون قطعًا على هيئة دائرية، تحقّق كسر أشعة الشمس، وتمنع كشف مَنْ خلفها[21]. ويضرب ابن الرامي أمثلة على ذلك، منها مشربيات المنازل العثمانية بالقاهرة. وشاع التخطيط المفتوح على الخارج إلى دور مدينة الرشيد، التي ترجع إلى العصر العثماني[22]، وأمثلة مشابهة معاصرة لها أو متأخرة عنها من مدينة جدّة وغيرها من المدن الساحلية المطلّة على البحر الأحمر. واعتمدت هذه الدور على الشوارع والحدائق الملحقة والتهوية والإضاءة ووقاية لمن بالداخل من ضرر الكشف.

كثرت المشربيات التي تتقدم نوافذها ومطلاتها المختلفة كثرة واضحة، حتى أصبحت تشغل مساحة كبيرة من واجهات هذه الدور، وغالبًا ما تشمل المشربيات أو الستارة الخشبية فتحات يمكن الإطلال منها، لها شبابيك من خشب الخرط، تفتح بهيئة أمامية مائلة، حيث إنّها مثبّتة من فتحة النافذة من أعلى مثبتيها مفصليًا، يسهل فتحها وغلقها. هذه الشبابيك بهذه الهيئة تمكّن المطل عنها أن يرى ما بالطريق أسفل المشربية. ولا تمكن من يقابلها من رؤية المطل من خلف شبابيك المشربية[23].

ومن مناقشة آراء ابن الرامي نجد أنّها تتفق ومحتويات البحث، حيث إنّ ابن الرامي يؤكّد وظيفة المشربية (الشناشيل) وهي منع ضرر الكشف ووقاية من عيون الآخرين، هذا الجانب الآخر هو الجانب الجمالي في هذه المشربيات (الشناشيل)، ثمّ يأتي الجانب الوظيفي المتعلّق بدخول النسيم ودخول الضوء من خلال كسر أشعة الشمس، التي تدخل من خلال المشربيات الجانب الإنشائي الآخر وهو زيادة مساحة الطابق العلوي، وهذا فعلاً ينسجم مع طروحات هذا البحث.

لقد وضع ابن الرامي في كتابه هذا المعالجات التصميمية والجمالية، حيث ذكر المشربيات التي انتشرت في العهد العثماني.

البادكير أو الباذهنج

يُعدّ البادكير أو الباذهنج من الوسائل الأساسية التي استخدمت عند العرب، ويشكّل جزءًا من المعالجات البيئية التي استخدمت لتلطيف الجوّ وتبريده. إنّ البادكير والباذهنج لهما دلالة واحدة من العمارة والغاية منهما واحدة.

إنّ المناخ الحار الذي يسود شبه الجزيرة العربية قد جعل العرب يبتدعون وسائل لتهوية جوّ مساكنهم وتلطيفه، ومن هذه الوسائل البادكير أو الباذهنج.

علمًا أنّ الباذهنج قد ساد في العصور السابقة، لكن سرعان ما انحسرت هذه الكلمة عن الاستعمال تدريجيًا وحلّت محلّها كلمة بادكير.

لذا سيتطرق البحث إلى معاني البادكير والباذهنج في اللغة، وكذلك مكوّنات البادكير وما ورد عنه في التراث العربي. كما نشير إلى علاقة البادكير بسرداب البيت والقياسات المطلوبة لهذا البادكير واتجاهاته.. ثمّ نشير إلى الزنبور وبعدها يتطرّق البحث إلى الباذهنج في العراق ومصر والإمارات العربية المتحدة، ثمّ نتطرّق إلى دوره في الطب العربي وما تطرّق إليه ابن الرامي في كتابه (الإعلان بأحكام البنيان عن الباذهنج...).

البادكير والباذهنج ومدلولاتها اللغوية

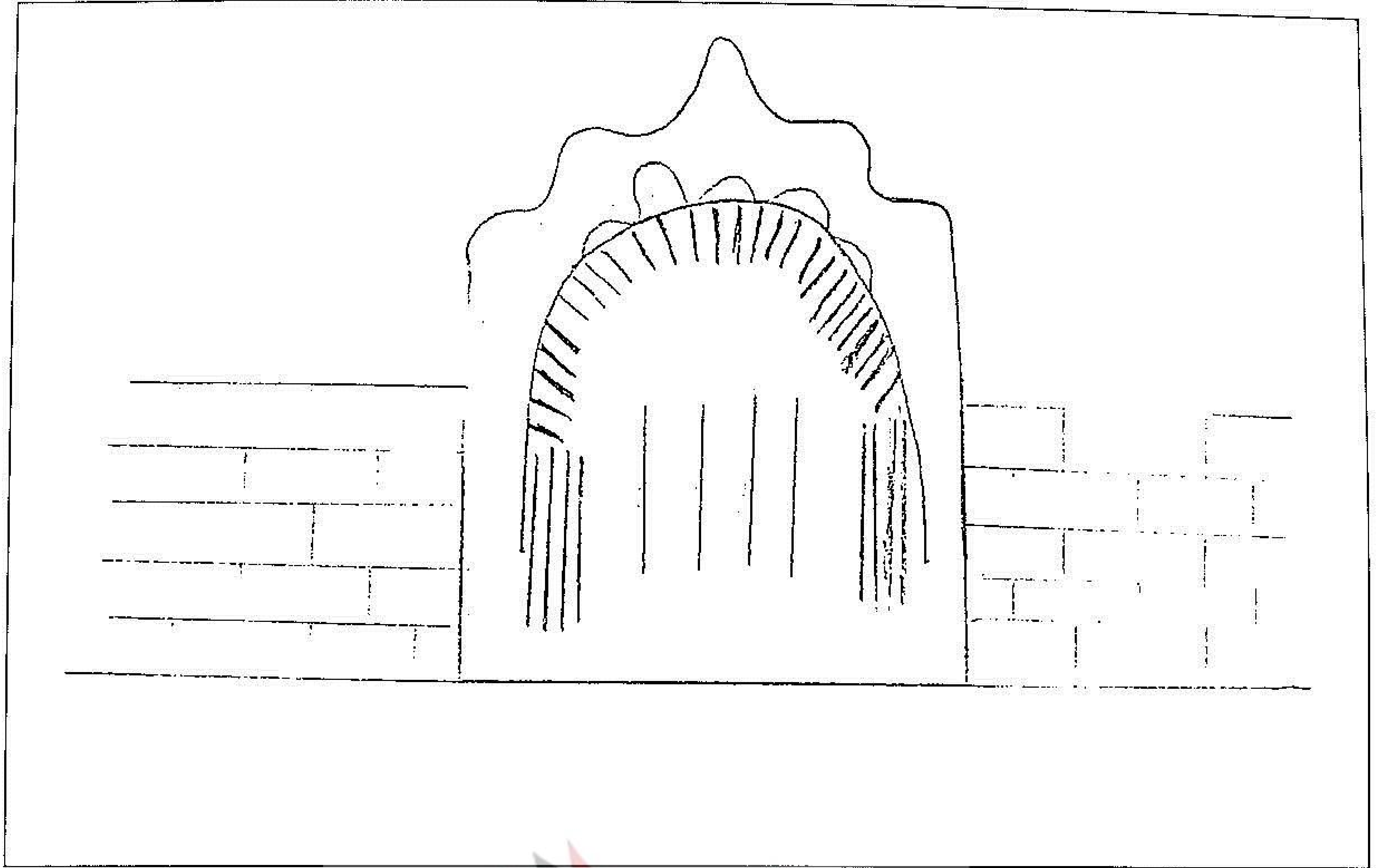
لم تتطرّق المعاجم اللغوية إلى تعريف كلمة باذهنج أو تسلّط الضوء عليه، إلاّ أنّ الخفاجي في كتابه (شفاء الغليل) يتعرّض له ويقول: «معروف، معرّب بادكير، مولد»[٢٤]، ثمّ قال: «وهو معرب: بادخون أو البادكير، وهو المنفذ الذي يجيء منه الهواء»[٢٥]، وهذا وصفٌ عام يشترك فيه كلّ منفذ، مهما كان شكله أو موضعه أو اتجاهه أو سعته، وسواء كان معمولاً أو حادثًا من غير قصد.

ويشير الشيخ جلال الحنفي في معجمه فيقول عن البادكير: إنّ أصل اللفظة فارسية، وهي ذات مقطعين، باده أي هواء، وكير أي جالب، فتصبح جالب الهواء[٢٦]، وهو منفذ من السرداب في سمك الحائط إلى السطح، كالمدخنة[٢٧].

مكوّناتـه

هو منفذ في الجدار، يجلب الهواء من أعلى السطح إلى السرداب بتسريعه في فصل الصيف[٢٨]، ويختلف عدد (البادكيرات) بالنسبة لمساحة السرداب، ويرتفع فيها البادكير عن مستوى السطح العالي مترين، وتكون فتحته مواجهة لهبوب الهواء الغربي (الشمال).

إنّ شكل الباذهنج أو البادكير يساعد على اصطياد أكبر كمية من الريح وحتى اتجاه فتحته تكون إلى جهة الريح، وهو الشمال الغربي، ولطول مدّة نزول الهواء إلى الطابق الأرضي يبرد هذا الهواء، ويعمل كملطّف[٢٩].



شكل (١) البادكير - الباذهنج

ويبنى سقف المجرى الهوائي منحنياً في الغالب، لذا يسميه البنّاؤون المتأخرون: (تسريحة البادكير)[٣٠]. وبما أنّ حيطان ذلك المجرى ترتفع من جهاتٍ ثلاث فقط إلى حوالي متر ونصف فوق الستارة، تبقى الجهة الرابعة مفتوحة، وتكون باتجاه الرياح السائدة في ذلك الموضع لتلقّي الهواء، فإذا اصطدم تيّاره بالجدار المقابل للفتحة اندفع نحو الداخل، ويسمّى هذا القسم الذي يعلو الستارة (رأس البادكير)[٣١].

ويكون رأس البادكير في الغالب على أنّ له أكثر من فتحة - أحياناً: ليلتقي الهواء من أكثر من جهة، ويقتضي ذلك تغيّراً في بنائه. أمّا فتحة البادكير السفلى التي يخرج منها الهواء إلى المرفق الذي اتخذ له، فتسمّى: «حلك البادكير»[٣٢].

الباذهنج في التراث العربي

لقد ذكر الباذهنج كثيراً في التراث العربي حيث دعا الحجّاج بن يوسف إلى عملها في واسط بالعراق[٣٣]. وقد توفي الحجّاج سنة ٩٥ للهجرة[٣٤]، وكانت إمرته على الناس عشرين سنة[٣٥]، وقد أشار الآثاريّون المعاصرون إلى أنّ الملاقف (أي الباذهنجات) قد وجدت في العصر الأشوري[٣٦]، وقد أُهملت كلمة باذهنج ولم تعد تُستعمل، كما أنّها في العصر الأخير وفي أيّامنا هذه لم تعد كلمة باذهنج مستعملة في العراق، ولا يعرف معناها إلاّ القلّة من الباحثين المتتبعين، وقد حلّت محلّها شقيقتها كلمة (بادكير) دون تحديد وقت استخدام كلمة باذهنج[٣٧].

علاقة البادكير والسرداب والمقاييس المتخذة لتصميم البادكير

من الملاحظ أنّ سراديب الدور القديمة وبخاصّةٍ في المنطقة الوسطى من العراق، وفي المدّة الأخيرة، لم تكن تخلو من باديكر، وبناءً عليه يمكن القول إنّه لا يكون سرداب بدون بادكير[٣٨]، في حين أنّ ذلك لم يكن في العصور الاسلامية. فقد اتخذت باذهنجات المجالس والقاعات والبيوت وبيوت الخيش وغيرها من مرافق البناء المشيدة فوق سطح الأرض[٣٩].



أمّا المقاييس المتخذة لتصميم البادكير وبخاصّة في العراق في العصر الأخير هي[٤٠]:

أ – أساساته تكون سميكة، تبلغ ٩٠ سم.

ب – عمقه نحو ٤٠ سم.

جـ – عرضه نحو ٨٠ سم، وقد يصل إلى متر.

ويستمر تجويفه إلى سطح المبنى، ثمَّ إلى نهاية الستارة، التي تعلو السطح نحو مترين، ويرتفع هو فوق الستارة نحو متر ونصف المتر، فيكون علوّ سقفه عن السطح نحو ثلاثة أمتار ونصف المتر.

أمّا فتحة البادكير من السرداب: فترتفع عن أرض السرداب نحو ٣٠ سم، وعرضها عرض البادكير نفسه، وطولها في الوسط نحو ١٣٠سم، ومن الجانبين نحو متر[٤١].

وتكون فتحة رأس البادكير مقابلة مهب الريح، وهي هنا نحو الغرب عادةً، وإذا كان للسرداب أكثر من بادكير جعلت فتحات بعضها مخالفة للأخريات؛ ليستمر نزول الهواء إلى السرداب وإن تغيّر اتجاه الريح[٤٢].

الزنبـور

عندما تكون بداية البادكير في الطابق الأرضي دائمًا، وفي بعض الأحيان تكون في السرداب، من حفرةٍ عميقة بجوار الجدار توضع فيها المشارب والفواكه في فصل الصيف يُدعى بالزنبور[٤٣]، ويعمل عمل برّاد طبيعي. حيث يكون هواؤه أكثر نداوة وبرودة من هواء البادكير المفتوح فوق أرض السرداب وذلك بسبب مروره في النفق وفقدانه شيئًا آخر من حرارته واكتسابه رطوبة الأرض.

وقد يوضع على نهاية النفق الرئيسي للزنبور – القريبة من درج النزول إلى السرداب شبّاك أو لوح من الخشب فيه خمس فتحات مستديرات. أربع منها قاعدة قله الماء (التنكة)، والخامسة أكبر على مقدار قاعدة (الحبانة). فإذا وضعت عليها القلل برد ماؤها.

يقول الشيخ جلال الحنفي إنّ كلمة زنبور هذه مأخوذة من التركية القديمة (زمين بوري): أي منفذ الأرض[٤٤]، والصحيح أنَّ معنى بوري: أنبوب[٤٥]، فيكون معنى زمين بوري: أنبوب الأرض.

الباذهنج عند ابن الرامي

ألّف ابن الرامي كتابًا بعنوان (الإعلان بأحكام البنيان)، وقد عاش بمدينة تونس، وقام بمهمة القضاء في البناء والعمارة، وقد عاش في المدّة المحصورة بين النصف الثاني من القرن السابع الهجري والنصف الأول من القرن الثامن الهجري[٤٦]، يشير فيه إلى الباذهنجات أو الملاقف، ويقول إنّها من عناصر التهوية التي شاع استخدامها للتهوية من العمائر الإسلامية[٤٧]. وتزداد الحاجة إليها في العمائر التي تحيط بها المباني من أكثر جهاتها، وتفتقر واجهتها المطلّة على الطريق عن تزويدها بالهواء اللازم لتهوية المبنى ولا سيّما إذا كانت الوحدة التي تحتاج إلى التهوية من الوحدات التي تزدحم غالبًا بالأفراد، كقاعة الاستقبال في دارٍ أو إيوان صلاة أو تدريس في مسجد أو مدرسةٍ أو خانقاه[٤٨] حيث إنَّ اللجوء إلى الباذهنج لعدم إمكان عمل نوافذ لهذه الوحدات في تلك المنشآت لغرض التهوية بسبب مجاورة المباني الأخرى وتجنّب فتح نوافذ ربّما تسبّبت في ضرر الكشف.

الباذهنج في العراق

لقد سبق أنْ أشرنا إلى الدعوة التي قام بها الحجّاج في واسط، وكان ذلك لما زوّج محمد بن الحجّاج، فإنّه أمر بشراء الجزر ونحرها في مربعات واسط، وبالنداء بالحضور، فحضرها الناس، وذلك في أشد الحرّ وكثرة الذباب، فاستغنى أهل الدعوة عن المراوح، ولم يجدوا ذبابة واحدة، وكان قد عمد إلى المرافق التي في المجالس، فنصب فيها أحجار الثلج، وكانت الريح تفضي إليها من باذهنجات، فخرج نسيمها إلى المجالس والصحون[٤٩].

ومن الواضح أنّه أمر بوضع الثلج ليزداد الهواء الخارج من الباذهنج طيباً وبرودة وعذوبة، وهذا يحتاج إلى مبالغ كبيرة جدًا لغلاء الثلج كثيرًا في العراق في تلك الحقبة[١٩].

كما أنّه لا يمكن العمل بهذه الطريقة لتبريد الهواء على الدوام: لعدم توافر الثلج في كلّ وقت، لذا وجدناهم قد لجؤوا - بعد ذلك - إلى طريقة أخرى قليلة النفقة ودائمة، وذلك بوضع خيش[٢٠] أمام فتحة الباذهنج السفلى التي يخرج منها الهواء، ويرش الخيش بالماء، فإذا اخترقه الهواء ازداد برودة، وتذكر الأخبار اتخاذ مثل هذا في بعض دور الحرم في دار الخليفة المقتدر[٢١].

الباذهنج في مصر

استخدمت الباذهنجات في مصر بوصفها عناصر أساسية في التهوية في نوعيّات المباني المدنية أو الدينية، وقد برع المصريون بشهادة المؤرخين أمثال عبداللطيف البغدادي في إنشائها فيقول: «إنّ المصريين يجعلون منازلهم تجاه الشمال والرياح الطيّبة، وقلّما نجد منزلاً ليس فيه باذهنج أو باذهنجات كبار واسعة للريح، تسلّط عليها، ويحكمونها غاية الإحكام، حتى إنّه يقوم على عمارة الواحد منها مئة دينار إلى خمس مئة دينار وإن كانت باذهنجات المنازل الصغار بدينار»[٢٢].

وقد ألّف ابن رجب رسالة عن الباذهنج، ممّا يشير إلى مدى الاهتمام بوضع الأصول العلمية لعمارتها.

وتكشف أخبار الدعوة التي عملها الصاحب تاج الدين محمد بن محمد بن علي بن حنّا المصري المتوفى سنة ٧٠٧هـ عن أنّ الباذهنجات كانت لا تزال بتلك الكثرة في القاهرة في أيّامه، فقد جاء في أخبارها أنّ الناس تعجّبوا لشربهم الماء مبردًا عامة ذلك النهار على كثرتهم، فسئل عن ذلك فيما بعد، فقال: «اشترينا خمس مئة كوز، وبعثنا إلى الجيران قليلاً قليلاً بردوا ذلك في الباذهنجات التي لهم»[٢٣].

لم يقتصر اتخاذ الباذهنجات هناك على المباني فقط، فكان يصنع لبعض الخيم العملاقة باذهنج أيضا، فالمدورة الكبيرة، وهي فسطاط كبير جدًا، كان قد أمر بعمله أبو محمد الحسن بن عبدالرحمن البازوري أيّام وزارته، وكانت دائرة (محيطه) خمس مئة ذراع، وارتفاع عموده خمس وستون ذراعا، وكان لهذا الفسطاط باذهنج طوله ثلاثون ذراعا، وقد عمل الفسطاط على مثال القانول الذي كان العزيزبالله أمر بعمله أيّام خلافته، إلاّ أنّ المدورة الكبيرة أعلى عمودًا منه وأوسع وأعظم وأحسن[٢٤]، وقد أطلقت كلمة باذهنج في مصر على الفتحتين الجانبيّتين للمنبر[٢٥]. وقد دلّت الأحاديث عن رسوم الخلفاء الفاطميين على أنّ مصوّر قصورهم في القاهرة - كان فيها باذهنجات، ومنها ما كان مشيدًا على أهم مرافقها. فقد كان لقاعة الذهب - التي فيها سرير الملك - باذهنج[٢٦]، وكان اسم الخليفة مكتوبًا في أعلاه، وفي أحد مرافق القصر أيضًا باذهنج، كان يجلس فيه بعض الخلفاء قليلاً من الليل - من ليالي شهر رمضان - وذلك بعد تفريقه الطعام قبل السحور على الجلساء لأولادهم وأهاليهم للبركة[٢٧].

الباذهنج في الإمارات العربية المتحدة

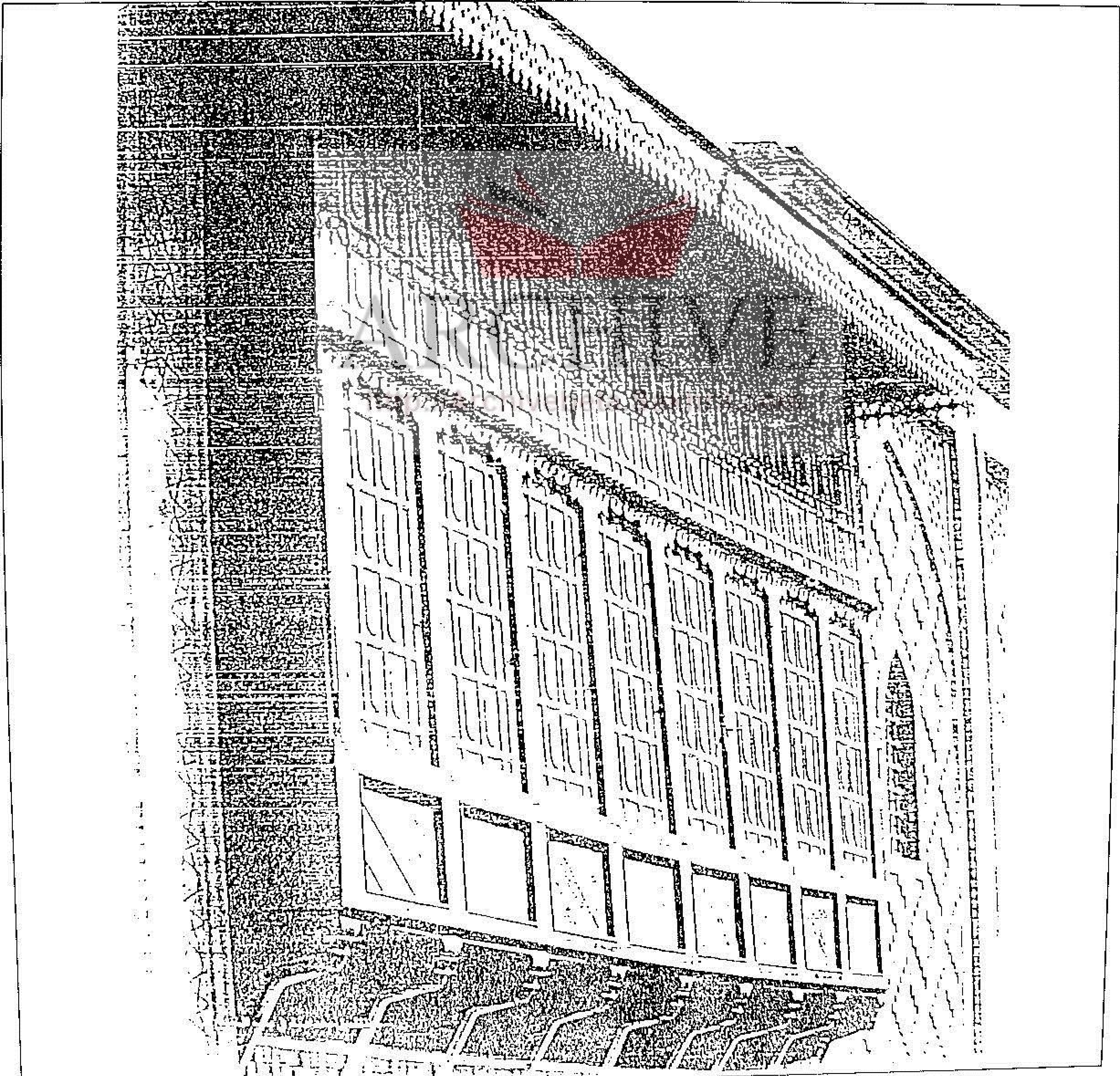
يُسمّى الباذهنج في الإمارات العربية المتحدة: (باركيل) و(بارجيل)[٢٨]، وعندهم: (برج التهوية) في الدار، ويصنع إمّا من الآجر وإمّا من الطين وإمّا من الصاروج، وهو (مادة بناء مثل الإسمنت). ويبنى الباركيل فوق البيت، وتكون له أربعة جوانب بجوفه، تؤدّي فتحاتها السفلى إلى الدار، حيث يستقبل الهواء من جميع الجهات، فيصطدم بجداره الداخلي، أو ينحدر إلى المنزل، فيشيع هواؤه البرودة داخل المنزل، وقد يصنع من سعف النخيل والخوص وصفائح الزنك، وذلك في الأعشاش والبيوت القديمة[٢٩].

وكنموذج منطقة البستكية التي تقع في وسط مدينة

دبي تقريباً، ويرجع إنشاء هذه المنطقة وتعميرها إلى أوائل القرن العشرين، حيث كانت تمثّل انذاك (الحي المركزي) بالمدينة قبل أن يترامى العمران حولها، وتتسع في جميع الجهات، مكوّناً دبي الحديثة ١٩٨٥م، ومن هنا أصبحت تلك المنطقة بما تحتويه من مبانٍ قديمة في عداد التراث المعماري بما يحمل من الملامح المعمارية والتخطيطية ممّا يستحق الدراسة والتحليل بغرض تعرّف المعالجات البيئية أو الحفاظ على القيم السائدة آنذاك اجتماعياً أو عقائدياً، وبضمنها استخدام الملاقف الهوائية (الباذهنج).

إنّ البستكية هي إحدى المناطق السكنية القديمة، التي تمثّل دبي القديمة، التي كانت تمثّل مركزاً حيوياً فيها. ولا تزال مبانيها قائمة كلّها أو بعضها حتى وقتنا الحاضر.

ومن العوامل التي أثّرت في تصميم مساكن البستكية العوامل الجوية والبيئية المتمثّلة في الحرارة الشديدة - والتفكير في قهرها من خلال الأحواش (شكل رقم ٢) أو استعمال الملاقف الهوائية لغرض حماية المبنى داخلياً من البيئة الحارّة الخارجية.



الشناشيل البغدادية.

أمّا بالنسبة لملاقف الهواء Wind Tower (الباذهنج) في منطقة البستكية التي هجرها الناس (شكل ٣) فلا يزال بالإمكان استعمالها وتطويرها، بل أمكن ذلك بالفعل في المنطقة نفسها، حيث هدمت بعض المساكن وأُعيد بناؤها مع استعمال الأحواش الداخلية والملاقف لمعالجة المناخ الحار، وثبتت فعاليتها بما يحقّق انخفاضًا في درجات الحرارة داخل المسكن عن خارجه بحوالي ٧ - ١٢ درجة مئوية[].

١٠ - كتاب في نصب الباذهنج

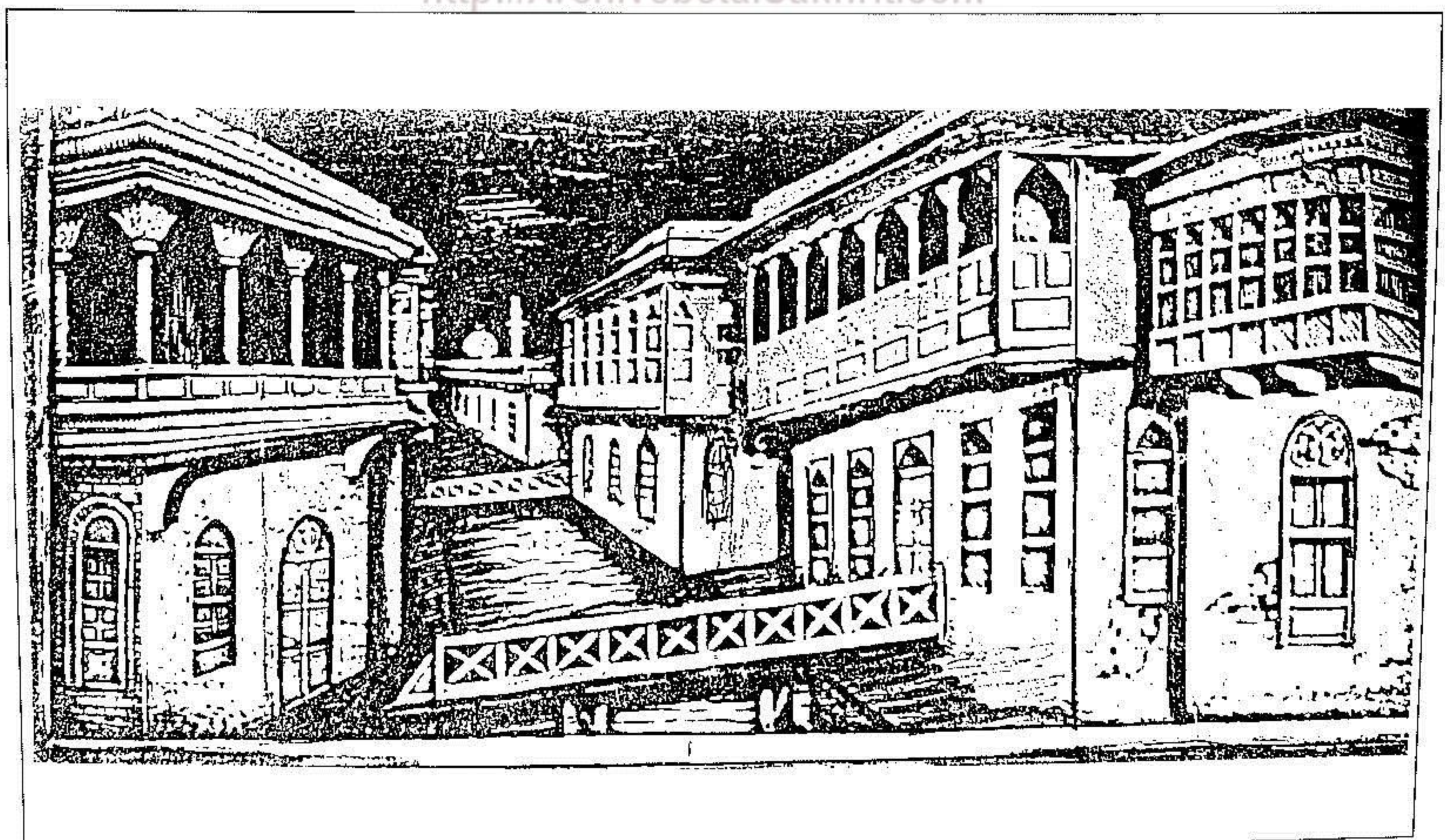
ألّف ابن المجدي المتوفى سنة ٨٥٠هـ كتابًا في كيفية نصب الباذهنج والمحراب، سمّاه (تحفة الأحباب في نصب الباذهنج والمحراب)، وفي دار الكتب المصرية نسخة منه[].

١١ - الباذهنج في الطب العربي

في الطب: أنّ أجود الهواء هو هواء المروحة[]، وبفتح الميم، وهو الموضع الذي يخترقه الريح[] بشرط أن لا يُستجلب بعنف ولا قرب[]، وفي الطب أيضًا: أنّ النزول إلى السراديب والمواضع العميقة - للتحرّر من أذى الحر عند اشتداده في الصيف - ليس يحمد: لأنّ أهوية تلك المواضع تكون غليظة ندية، ومن شأنها أن تفتر الأبدان وتشغلها فتخبثها، وإنّ الاستعانة بالخيوش في شدّة الحر أفضل من دخولها. وإن دعت الحاجة إلى ذلك لاشتداد حرّ الهواء «ينبغي أن يُحتال لوصول الهواء الأعلى إليها من كوى تخرق في أعاليها، ليخلص إليها من الهواء الأعلى ما يخفّف من الهواء الثقيل المنحصر فيه».

من هنا كانت أهمية اتخاذ باذهنج أو أكثر للسرداب، وكذلك لغيره من المجالس التي يجتمع فيها الناس، وذلك لتخفيف الهواء الثقيل المنحصر فيها من المرتبة الأولى، ويأتي تبريده في المرتبة الثانية.

ومن التدبيرات التي يرى الأطباء العرب اتخاذها في الصيف لذوي الأبدان المعتدلة أن يزيد عن الاعتدال إلى أبرد، والرطوبة بحسب مقدار زيادة



نموذج جميل من الشناشيل البغدادية

حرارة الصيف ويبسه على الربيع، ويُحتال في تبريد الهواء ما أمكن، ومن ذلك: وضع الألوان الطيب من الباذهنجات[68].

١٢ - الباذهنج في الأدب

وصف الأدباء - والشعراء منهم خاصّة - الباذهنج والهواء، والهواء الذي يأتي به ورقته وصفاءه، وسمّوه «راووق النسيم»[69].

قال أبو حسن الأنصاري:

ونفخة باذهنج أسكرتنا
وجدت لروحها برد النعيم
صفا جري الهواء فيه رقيقًا
فسمّيناه راووق النسيم[70]

يقول الغزولي: «وأكثر الناس ولوعًا بالباذهنج القاضي الفاضل، فإنّه قال في رسالة: «إنّي من مدّة سنتين وما قاربهما، وهي المدّة من تاريخها فرح بهجرة وكري وعلو سعر شعري، قد نظمت مئتين وخمسين ألف بيت من الشعر بشهادة عيانها وحضور ديوانها مثل قولي في باذهنج شديد الحرور: كأنّما يتنفس نفس مصدور ما يناهز ألف بيت، كلّ متطوّع منها يخرع العقول اختراعه، ويعفي الماس بديع ابتدائه..»[71]. ●

●●●

الحواشي

١ - معجم اللغة العامية البغدادية: ١٣/٥، ومجلة التراث الشعبي: ع ٣٩/١٠.

٢ - معالم بغدادية اختفت في البناء الحديث، مجلة التراث الشعبي: ع ١٢٢/٦.

٣ - المرجع السابق: ع ١٣٣/٦.

٤ - العمارة الشعبية في الكاظمية، مجلة التراث الشعبي: ع ١٤٠/٦.

٥ - المرجع السابق: ع ١٤٢/٦.

٦ - الميزات البارزة في البيت العراقي، مجلة العاملين في النفط: ع ٥/٣٦.

٧ - المرجع السابق: ع ٦/٣٦.

٨ - الظروف البيئية على تصميم المباني عند العرب: ٧.

٩ - الميزات البارزة في البيت العراقي، مجلة العاملين في النفط: ع ٦/٣٦.

١٠ - المرجع السابق نفسه.

١١ - المرجع السابق: ع ٧/٣٦.

١٢ - البيت البغدادي القديم، مجلة التراث الشعبي: ع ١٣/٦.

١٣ - المرجع السابق: ١٣.

١٤ - البيوت القلاعية في اليمن، مجلة سومر. ع ١٦٢/٢٧.

١٥ - Tradition houses in Baghdad coach: p.2.

١٦ - المدينة والتحضّر، فصل من كتاب حضارة العراق: ١٩٩.

١٧ - الأصالة المعمارية لتصميم المساكن في المدينة العربية الإسلامية، بحث مقدّم إلى الندوة العالمية لتاريخ العلوم عند العرب: ١٣.

١٨ - الإعلان بأحكام البنيان: ٤٥.

١٩ - الأصالة المعمارية: ١٤.

٢٠ - الإعلان بأحكام البنيان: ٥٥.

٢١ - المصدر السابق: ٥٥.

٢٢ - المصدر السابق نفسه.

٢٣ - المصدر السابق نفسه.

٢٤ - شفاء الغليل: ٤٧ - ٤٨.

٢٥ - المصدر السابق: ٤٨.

٢٦ - معجم اللغة العامية البغدادية: الجزء الثاني.

٢٧ - البيت الموصلي، مجلة التراث الشعبي: ع ٤٦/٦.

٢٨ - معالم بغدادية اختفت في البناء الحديث، مجلة التراث الشعبي: ع ١٢٥/٦.

٢٩ - من مميزات البيت العراقي، مجلة التراث الشعبي. ع ٦/٦.

٣٠ - الباذهنج في البلاد العربية، بحث مقدم إلى وسائل التهوية والتبريد عند العرب (غير منشور): ١.
٣١ - المرجع السابق: ٢.
٣٢ - المرجع السابق: ٣.
٣٣ - مطالع البدور في منازل السرور: ٢/ ٤٦ - ٤٧.
٣٤ - مروج الذهب ومعادن الجوهر: ٣/١٧٥.
٣٥ - المصدر السابق: ٣/١٧٦.
٣٦ - المعالجات البيئية لتصميم المباني عند العرب: ٩.
٣٧ - الباذهنج في البلاد العربية: ٤.
٣٨ - المرجع السابق نفسه.
٣٩ - المرجع السابق: ٢.
٤٠ - مميّزات البيت العراقي: ٧.
٤١ - المرجع السابق نفسه.
٤٢ - الباذهنج في البلاد العربية: ٥.
٤٣ - مميّزات البيت العراقي: ٦.
٤٤ - بغداد: ٣٦ - ٣٧.
٤٥ - لجة عثماني: ١/٢٢٢.
٤٦ - الإعلان بأحكام البنيان: ٥٨.
٤٧ - المصدر السابق نفسه.
٤٨ - المصدر السابق نفسه.
٤٩ - مطالع البدور في منازل السرور: ٢/ ٤٦ - ٤٧.
٥٠ - الباذهنج في البلاد العربية: ٩.
٥١ - الخيش: نسيج يتخذ من مشاقة الكتان، يغزل غزلاً غليظا وينسج نسجا رقيقا.
٥٢ - الفرج بعد الشدّة: ١/ ١٢٧ - ١٢٩.
٥٣ - الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر: ٥٢.
٥٤ - الوافي بالوفيات: ١/ ٢١٧ - ٢٢٤.
٥٥ - المواعظ والاعتبار: ١/٤١٩.
٥٦ - النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: ٤/١٠٢.
٥٧ - المواعظ والاعتبار: ١،٣/٤٥٢.
٥٨ - المصدر السابق: ١/٤٩١.
٥٩ - الألفاظ الأجنبية في لهجتنا المحلية، مجلة رأس الخيمة: ع ١١١/٢٧.
٦٠ - المصدر السابق نفسه.
٦١ - النسيج العمراني، حي البستكية، مجلة المدينة العربية: ع ٣٠/٥٨.
٦٢ - المرجع السابق: ٥٥.
٦٣ - المرجع السابق: ٥٦.
٦٤ - فهرس المخطوطات المصورة (العلوم): الجزء الثالث، المقدمة.
٦٥ - تذكرة أولي الألباب والجامع للعجب والعجاب: ١/٢٣٨.
٦٦ - المحيط، مخطوطة في دار صدام للمخطوطات: ١/٢٠٩.
٦٧ - تذكرة أولي الألباب: ١/٢٣٨.
٦٨ - كامل الصناعة الطبية: ٢/١٥.
٦٩ - شفاء العليل: ٤٧، ١١٠.
٧٠ - المصدر السابق نفسه.
٧١ - مطالع البدور: ١/٤٧.

المصادر والمراجع

- **الأصالة المعمارية لتصميم المساكن في المدينة العربية الإسلامية**، للزركاني. الندوة العالمية لتاريخ العلوم عند العرب. الإمارات العربية. ٢٠٠٠م.
- **الإعلان بأحكام البنيان**، لابن الرامي. تح. محمد عبد الستار عثمان. الإسكندرية. ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- **الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر**، لعبد اللطيف البغدادي، مطبعة المجلة الجديدة. القاهرة. د.ت.
- **الألفاظ الأجنبية في لهجتنا المحلية**. لمحمد وشاح، مجلة رأس الخيمة. ع ١١١. رأس الخيمة.
- **الباذهنج في البلاد العربية**، لناجي محفوظ، ندوة وسائل التهوية والتبريد عند العرب، مركز إحياء التراث، جامعة بغداد، ١٩٩٩م.
- **البيت البغدادي القديم**، ليوسف شريف، مجلة التراث الشعبي، ع ٦، بغداد، ١٩٧٥م.
- **البيت الموصلي**، لسعيد الديوجي، مجلة التراث الشعبي، العدد السادس، بغداد، ١٩٧٥م.
- **البيوت القلاعية في اليمن**، لغازي رجب، مجلة سومر، مج ٣٧، بغداد، ١٩٨١م.
- تذكرة أولي **الألباب والجامع للعجب العجاب**، لداود الأنطاكي، مصر، ١٣٧١هـ/١٩٥٢م.

- شفاء الغليل من كلام العرب من الدخيل، لأحمد بن حمد الخفاجي، مصر، ١٢٨٢هـ.
- الظروف البيئية على تصميم المباني عند العرب، لغازي رجب، مركز إحياء التراث العلمي العربي، جامعة بغداد.
- العمارة الشعبية في الكاظمية، لمهدي حمودي الأنصاري، مجلة التراث الشعبي، ع٦، بغداد، ١٩٧٥م.
- فهرس المخطوطات المصوَّرة، العلوم، لباول كونتش، معهد المخطوطات العربية، القاهرة.
- كامل الصناعة الطبية، لعلي بن عباس المجوسي، مصر، ١٢٩٤هـ.
- لجة عثماني، لأحمد توفيق باشا، دار سعادة، د.ت.
- المحيط، للصاحب بن عباد، مخطوط في دار صدام للمخطوطات، بغداد.
- المدنية والتحضّر، فصل في كتاب حضارة العراق، لخالص الأشعب، بغداد، ١٩٦٨م.
- مروج الذهب ومعادن الجوهر، للمسعودي، ط٣، مصر، ١٣٧٧هـ/١٩٥٨م.
- مطالع البدور في منازل السرور، لعلي بن عبدالله الغزولي، مطبعة الوطن، القاهرة، ١٣٠٠هـ.
- المعالجات البيئية لتصميم المباني عند العرب، لأحمد قاسم الجمعة، مركز إحياء التراث العلمي العربي، جامعة بغداد، ١٩٨٨م.
- معالم بغدادية اختفت في البناء الحديث، لعزيز الحجية، مجلة التراث الشعبي، العدد ٦، بغداد، ١٩٧٥م.
- معجم اللغة العامية البغدادية، للشيخ جلال الحنفي، مطبعة سعد، بغداد، ١٩٦٦م.
- من مميّزات البيت العراقي، لمعاذ الألوسي، مجلة التراث الشعبي، ع ٦، بغداد، ١٩٧٥م.
- المواعظ والاعتبار، للمقريزي، طبعة مصوّرة، بولاق، د.ت.
- النجوم الزاهرة، لابن تغري بردي، مصوّرة عن طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، د.ت.
- الوافي بالوفيات، لصلاح الدين بن أيبك الصفدي، فيسبادن، ١٣٨١هـ/١٩٦١م.
- John Worren and Fethi, Tradition Houses in Baghdad Coach, Publishing House, Horsham, 11 UK, 1983.

الطب في تراثنا الفقهي

الدكتور/ نور الدين صغيري
دبي
الإمارات العربية المتحدة

تمهيد

من العبارات التي جرت على ألسنة المثقفين أنّ الأمّة بدون تاريخ ولا ماض لا تعدُّ أمّة بين الأمم، والأمّة الإسلامية والعربية لا يشكّ عاقل في أنّ لها ماضيًا تليدًا، وتاريخًا زاخرًا، وخير شاهدٍ على ذلك تراثها العامر، الذي سطّرته بأحرف من نور، ونسجته بخيوطٍ من ذهب.

إنّ التراث الإسلامي، وبخاصّة في مجال التشريع غني أيّما غنى، وذلك لارتباطه بالوحيين الكتاب والسنّة. ويظهر ذلك جليًا في الجهود التي بذلها فقهاء هذه الأمّة، لتذليل الفقه الإسلامي وما تبعه من علوم، وقد كان الواحد منهم يتقن عدّة علوم، ويشارك في معارف شتّى إضافةً إلى وعيه بما يجري من حوله من نوازل وحوادث. فالفقيه عندهم من فقه عصره، وعلم ما يجري في زمانه، فأعطى الحلول الشافية لكلّ نازلة وحادثة، لذلك نجد كتبهم ومصنّفاتهم تعجّ بالفوائد الجليلة، والنكت العلمية، في شتّى مجالات المعرفة الإنسانية، من طب، وحسابٍ، وفلك، وصرافة، وأحياء، وعلوم الطبيعة، لشدّة العلاقة بين هذه العلوم والفقه الإسلامي.

فالمواريث والوصايا وبعض أنواع البيوع ومقادير الزكوات كلّها بحاجة إلى علم الحساب، ومواقيت الصلاة ودخول شهر رمضان وأشهر الحج، وبعض مسائل الطلاق واللعان والإيلاء والعتق المعلّقة بتاريخ معيّن في الشهر أو السنة وغيرها بحاجة إلى علم الفلك. كما أنّ مسائل في الحيض والجنايات والزكاة بحاجة إلى معرفة الطب، وقس على هذا. ناهيك عن علم الصرافة ومعرفة المغشوش من المسكوكات وغيرها. ومن خلال التصفّح والاطّلاع على كتب الفقه ألفيتها مملوءة بهذه الفوائد، فبدا لي أنْ أكتب في هذا الموضوع، وأغوص في كتب الفقه الإسلامي وأستخرج من دررها ولآلئها،

ومايتعلّق بعلم الطب: إذ هو من أشرف العلوم على ما أعتقد. فقد قال الشافعي: «العلم علمان علم الأديان وعلم الأبدان»[1].

وقد ارتأيت أن أبدأ بمقدمة تمهيدية لعلم الطب وجهود المسلمين وأثرهم في الحضارة الغربية في هذا المجال.

الطب لغة

عرّفه علماء اللغة بقولهم في مادة (ط.ب) مثلثة الطاء: علاج الجسم والنفس، يطَب ويطب والرفق، والسحر، وبالكسر الشهوة، والإرادة، والشأن، والعادة، وبالفتح الماهر الحاذق بعمله، كالطبيب، والبعير يتعاهد موضع خفّه، والفحل الحاذق بالضراب، وتغطية الخرز بالطبابة كالتطبيب، وبالضمّ: عين. والطبة والطبابة، بكسرهما، والطبيبة: المستطيلة من الأرض والثوب والسحاب والجلد، جمع: طباب وطبب... وما كنت طبيبًا، لقد طبّبت بالكسر والفتح. ج: أطبة وأطباء. والمتطبّب: متعاطي علم الطب.

وإن كنت ذا طب فطب لعينك: مثلثة الطاء، من أحب طب: تأنى للأمور، وتلطف. وهو يستطب لوجه: يستوصف[2].

ولكلّ علم من العلوم موضوع ومبادىء ومسائل وغاية وحدّ.

فأمّا موضوع الطب: فهو بدن الإنسان وأحواله وصحّته.

وأمّا مبادئه فهي تقسيم الأجسام من كليّة إلى جزئيّة.

وأمّا غايته فهو جلي الصحّة وحفظها.

تعريف الطب اصطلاحا

عرّفه القدماء بأنّه: علم أصول بدن الإنسان بحفظ حاصل الصحّة واسترداد زائلها.

وعرّفه المعاصرون بأنّ الطب علمٌ وفنٌّ يُعنى بدراسة الأمراض ومعالجتها والوقاية منها[3].

أثر المسلمين في تطوّر الطب

لقد كان للمسلمين أثرٌ واضحٌ فيما يتعلّق بتطوّر الطب، فهو من الناحية الموضوعية قد ساعد على وجود المعايير الطبيّة الحاليّة، وإنّ من الإجحاف أن يتجاهل بعضهم هذه الحقيقة.

لقد كان الإسلام منذ نشأته حريصًا على مدّ أسباب الاتصال بأربع حضارات أو مدنيّات - كما يحلو لبعضهم أن يصطلح عليها - هي الحضارة البيزنطية (الرومانية، التي تأثّرت باليونانية)، والحضارة الساسانية الفارسية، والحضارة الهندية، والحضارة الصينية. ومضى المسلمون قدمًا في الفتوح واتخذوا في البلدان المفتوحة مواقع لهم، شملت مساحات شاسعة ممّا بين جبل طارق غربًا إلى الصين شرقًا، متسلّحين بالعلم والإيمان والروح العالية، ويحدوهم في ذلك الرحمة والشفقة على العالم أجمع. وبعد مضي قرنٍ من الزمان أصبح للإسلام أعظم الحضارات وأهمّها، ممّا دفعهم إلى القيام بتجميع الإنجازات الفنيّة والعلميّة والصناعيّة والاقتصاديّة والصحيّة والأدبيّة والفنون والفلسفة. وأمّا فيما يتعلّق بعلم الطب فقد تبوّأ الإسلام مكان الصدارة بين الدول، وأرسى القواعد القوية، ووضع الأسس المتينة لحضارتين. ومن المعروف تاريخيًا أنّ مراكز الاتصال بين العالم الإسلامي وأوربا الغربية وأمريكا كانت تتمثّل في إسبانيا وجزيرة صقلية والشرق الأوسط. وفي أيّام الحملات الصليبية كانت بلاد الشام ممثّلة في سوريا وفلسطين من بين المراكز التي كانت بمنزلة همزة الوصل ومركز الاتصال بالعالم الإسلامي، حيث تمّ الاتصال السياسي والاقتصادي والحضاري عندما ساد الهدوء بين العالم الإسلامي والدول الصغيرة في تلك المناطق خلال قرنين من الزمان. ومن بين الأدوار الأساسية

التي قامت بها الدولة الإسلامية في مجال العلوم المحافظة على الأفكار والمعرفة وتعضيدها والتنسيق بينها وتطويرها. وأمّا الحضارات القديمة فقد تمّ تجميع مؤلّفاتها ودراستها، وأضاف المسلمون إليها الكثير من المؤلّفات الأصلية والأفكار البارزة.

ثمَّ نشط الغرب بعد ذلك في الترجمة المنظّمة لآلاف المؤلّفات العربية التي كانت مصدر ثراء للمعرفة، وساعدت على نقل الطب العربي الإسلامي إلى أوربا في العصور الوسطى على المنوال نفسه. وقد كان للعرب فضل السبق في تجهيز المستشفيات، حيث جهّزوا مستشفى تجهيزًا كافيًا قبل أن يقوم مثلها في العالم الغربي بألف عام تقريبًا، وازداد اهتمام المسلمين بدراسة علم الطب، فقد كان في بغداد - بعد مضي قرنٍ من الزمن - ستّة آلاف دارس للطب، وحوالي ألف طبيب ممارس، ثمَّ بعد مضي مائة عامٍ أخرى وُجِدَ في دمشق في مستشفى مركزي كلية كبيرة لتدريس الطب. وفي ذلك الوقت أيضًا أُقيم المستشفى الكبير في القاهرة، الذي ضمَّ عدّة أبنية وأربع حدائق واسعة، كما كان يدفع للمريض الذي يشفى خمس قطعٍ ذهبية: لتمكّنه من مراعاة صحّته خلال مدّة النقاهة. ويتضح من هذا أنَّ المستشفيات كانت ابتكارًا إسلاميًّا، وبعد أن انتشرت في العالم الإسلامي انتقلت إلى أوربا مع الحروب الصليبية.

كذلك أُنشئت في العالم الإسلامي أولى الصيدليات ومعامل الكيمياء، وكانت تُعدُّ بالمئات في قرطبة وبغداد والقاهرة وكثير من المدن الأخرى.

وبعد هذا نحاول أن نعرض مدى الموسوعية التي اتسم بها علماؤنا وفقهاؤنا، ونطّلع على ما سوّدت بها صحائف كتبهم من علم الطب إلى جانب الفقه الإسلامي.

ونبدأ الموضوع بفتاوى في الطب جمعها ابن قيّم الجوزية في كتابه (أعلام الموقّعين) بيّن فيها حكم التطبيب وغيرها من الأحكام.

ذكر طَرَف من [فتاوي رسول الله] ﷺ في الطّبّ:

سأله ﷺ أعرابي، فقال: يا رسول الله أنتداوى؟ قال نعم: فإنَّ اللهَ لم يُنزل داءً إلاّ أَنزل له شفاءً، علمه من علمه، وجهله من جهله. ذكره أحمد.

وفي السنن أنَّ الأعرابَ قالت: يا رسول الله ألا نتداوى؟ قال: نعم، عباد الله تداووا: فإنَّ اللهَ لم يضع داءً إلا وضع له شِفاء، أو دواء، إلاّ داءً واحدًا. قالوا: يا رسول الله وما هو؟ قال: الهرم.

وسُئِلَ ﷺ فقيل له: أرأيتَ رُقىً نَسترقيها ودواءً نتداوى به وتقاةً نتّقِيها، هل ترُدُّ من قدر الله شيئًا؟ قال: هي من قدرِ الله. ذكره الترمذي.

وسُئِلَ ﷺ: هل يُغني الدواءُ شيئًا؟ فقال: سبحان الله، وهل أنزلَ اللهُ - تبارك وتعالى - من داءٍ في الأرض إلاّ جعل له شفاء. ذكره أحمد.

وسُئِل ﷺ عن السّبعين ألفًا الذين يدخلون الجنّة بغير حساب من أُمّته، فقال: هُم الذين لا يَسترقُونَ، ولا يَتَطيَّرُونَ، ولا يَكْتَوُون، وعلى ربّهم يتوكّلون. متّفقٌ عليه.

وسأَلَهُ ﷺ آلُ عمرو بن حزم، فقالوا: إنّه كانت عندنا رُقية نُرقي بها من العَقرب، وإنّك نهيتَ عن الرُّقى، قال اعْرِضوا عليَّ رُقاكم، قال: فَعَرَضُوا عليه، فقال: ما أرى بأْسًا، من استطاعَ أن ينفعَ أخاهُ فليَفعل. ذكره مسلم.

واستفتاه عثمان بن أبي العاص رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وشكا إليه وجعًا يجدُهُ في جسده منذ أسلم، فقال: ضَعْ يدكَ على الذي يألم من جسدك، وقل: باسم الله، ثلاثًا، وقل سبع مرّات: أعوذُ بعزّة الله وقدرته من شرِّ ما أجدُ وأُحاذِر. ذكره مسلم.

وسُئل ﷺ: أيُّ النّاس أشدُّ بلاءً؟ قال: الأنبياءُ، ثمَّ الأمثلُ فالأمثل، الرّجل يُبتلى على حسب دينه، فإنْ كان رقيقَ الدّين ابتُلي على حسب ذلك، وإنْ كانَ صلْبَ الدّين ابتلي على حسب ذلك، فما يزال البلاء

بالرجل حتى يمشي على وجه الأرض وما عليه خطيئة. ذكره أحمد. وصحّحه الترمذي.

وذكر ابن ماجه أنّه سُئِلَ: أيُّ النّاس أشدُّ بلاءً؟ قال: الأنبياءُ، قلتُ: يا رسول الله: ثمّ من؟ قال: ثمّ الصّالحون، إن كان أحدهم ليُبْتَلَى بالفقر حتى ما يجدُ إلاّ العباءَةَ تَحْوِيه، وإن كانَ أحدُهُم لَيَفْرَحُ بالبُكاء كما يَفْرَحُ أحدُكم بالعافية.

وسألَهُ ﷺ رجلٌ: أرأيتَ هذه الأمراض التي تُصيبُنا مَا لَنا بها؟ قال: كفّاراتٌ. قال أبو سعيد الخدري رضي الله عنه: وإنْ قلّتْ؟ قال: وإنْ شوكةً فما فوقها، فدعا أبو سعيد على نفسه أنْ لا يُفارقه الوعْكُ حتى يموت، وأنْ لا يَشْغَلُهُ عن حجّ ولا عن عُمرة ولا جهاد في سبيل الله ولا صلاة مكتوبة في جماعة، فما مسَّهُ إنسانٌ إلاّ وجدَ حرَّةً حتى مات. ذكره أحمد.

وقال أُسامة: شهدتُ الأعْرابَ يسألونَ النبي ﷺ: أعلينا حرجٌ في كذا؟ أعلينا حرجٌ في كذا؟ فقال: عبادَ الله، وضعَ اللهُ الحرجَ إلاّ من اقْترضَ من عِرْضِ أخيه شيئًا، فذلك هو الحَرجُ، فقالوا: يا رسولَ الله هل علينا من جُناحٍ أن نتداوى؟ قال: تداووا عباد الله، فإنَّ الله لم يضعْ داءً إلاّ وضعَ معه شفاءً إلاّ الهرم، قالوا: يا رسول الله ما خَيرُ ما أُعطِي العبد؟ قال: حسنُ الخُلق. ذكره ابن ماجه.

وسُئِلَ ﷺ عن الرُّقى. فقال اعْرِضُوا عليَّ من رُقاكُم، ثمّ قال: لا بأسَ بما ليسَ فيه شِرْكٌ. ذكره مسلم.

وسألَهُ ﷺ طبيبٌ عن ضفدع يجعلها في دواء، فنهى النبي ﷺ عن قتلها. ذكره أهل السنن.

وشكا إليه ﷺ الزّبير بن العوّام وعبدالرحمن بن عوف القمل. فأفتاهم بلُبس قميص الحرير. ذكره البخاري في صحيحه.

وأفتى ﷺ أنّ منْ تطبّب، ولم يُعرف منه طبٌّ فهو ضامن، وهو يَدُلُّ بمفهومه على أنّه إذا كان طبيبًا وأخطأ في تطبيبه فلا ضمان عليه.

وشكا إليه ﷺ المُشاة في طريق الحجّ تعبهم وضعفهم عن المشي، فقال لهم: استعينوا بالنّسل، فإنّه يقطع عنكم الأرض وتخفون له، قالوا: ففعلنا فخفّفنا له، والنّسل: العدو مع تقارب الخطا، ذكر ابن مسعود الدمشقي أنَّ هذا الحديث في مسلم، وليس فيه، وإنّما هو زيادة في حديث جابر الطويل الذي رواه مسلم في صفة حجّ النبيّ ﷺ وإسناده حسن.

وسألته ﷺ أسماء بنت عميس رضي الله عنها، فقالت: يا رسول الله، إنَّ ولد جعفر تُسرعُ إليهم العين، أفأسترقي لهم؟ قال: نعم، فإنّه لو كان شيءٌ سابقُ القدر لسَبَقَتهُ العين. ذكره أحمد.

وعند مالك عن حُميد بن قيس المكّي قال: دُخل على رسول الله ﷺ بابنَي جعفر بن أبي طالب، فقال لحاضنَتِهما: ما لي أراهما ضارعين، فقالت: إنَّهُ لَتُسرعُ إليهما العين، ولم يمنعنا أن نسترقي لهما إلاّ أنّا لا ندري ما يُوافقُك من ذلك، فقال: استَرْقُوا لَهُمَا، فإنَّهُ لو سبقَ شيءُ القدرَ لسَبَقَتْهُ العين.

وسُئِلَ ﷺ عن النّشرة، فقال: هي من عمل الشيطان. ذكره أحمد وأبو داود، والنشرة: حلّ السّحر عن المسحور، وهي نوعان: حلُّ سحرٍ بسحرٍ مثله، وهو الذي من عمل الشيطان، فإنَّ السّحر من عمل فيتقرَّبُ إليه الناشرُ والمنتشر بما يُحبّ، فيُبطِل عملَه عن المسحور، والثاني: النشرةُ بالرُّقية والتعوّذات والدعوات والأدوية المُباحة، فهذا جائز، بل مُستَحَبٌّ، وعلى النّوع المذموم يُحمَلُ قولُ الحسن «لا يَحِلُّ السِّحرَ إلاّ ساحرٌ»[1].

تطبيقات من كتب الفقه المختلفة

فانظر مثلاً تعريفًا للنوم دقيقًا علميًا أخذًا من عبارة الأطباء كما صرّح به حين يقول:

قوله «وأمّا النّوم» فكذا النّومُ فترةٌ طبيعية تحدثُ في الانسان بلا اختيار منه، وتمنعُ الحواس الظاهرة

والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه. فيَعْجزُ العبدُ به عن أداءِ الحقوق، وهو معنى قوله فيعجزُ عن استعمال قدرة الأحوال: أي يعجز عن الإدراكات الحسيّة بعدم قدرته على استعمال الحواس والأحوال أيضًا أفعاله الاختيارية كالقيام والقعود والذهاب ونحوها؛ فهو يعجز بالنّوم عن تحصيل القدرة التي يُحَصَّلُ بها هذه الأحوال عند استعمال الآلات السليمة: لأنّه لا اختيار له في تلك الحالة. وفي عبارة أهل الطب سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروحَ النفساني من الجريان في الأعضاء[٤].

وكذا تعريف المرض عند الفقهاء وقد استقوا ذلك من علماء الطب في زمنهم:

قولُهُ (وأمّا المرضُ فكذا) قيلَ المرضُ حالةٌ للبَدن خارجةٌ عن المجرى الطبيعي، وعبارة بعضهم هو هيئةٌ للحيوان يزولُ بها اعتدال الطبيعة، والمذكور في بعضِ كتب الطب أنَّ المرضَ هيئةٌ غيرُ طبيعية في بدن الإنسان يجبُ عنها بالذات آفةٌ في الفعل، وآفةُ الفعل ثلاثٌ التَغيُّرُ والنُقصانُ والبُطلانُ. فالتغيُّرُ أن يتخيَّلَ صورًا لا وُجودَ لها خارجًا، والنُقصانُ أنْ يَضعُفَ بَصرهُ مثلاً والبُطلانُ العَمَى، وأنّهُ لا يُنافي أهليّةَ الحكم: أي ثُبوت الحُكْمِ ووُجُوبه على الإطلاق، سواءٌ كان من حقوق الله تعالى كالصلاة والزكاة، أو من حقوق العباد كالقِصاص ونفقة الأزواج والأولاد والعبد. ولا أهليّة العبارة: لأنّه لا يُخلُّ بالعقل ولا يمنعه عن استعماله[٥].

ومن كلام القرافي المالكي في (الذخيرة) نقلاً عن الكرماني يتحدث عن الرؤى وأقسامها، وتعرَض فيها إلى قضايا طبيّة معروفة من طبائع البشر، ومن الأخلاط الموجودة في جسم الإنسان نتيجةً للأغذية التي يتناولها.

يقول القرافي رحمه الله تعالى: قال الكرماني الرؤيا ثمانية أقسام:

سبعةٌ لا تُعَبَّرُ وواحدةٌ تُعَبَّرُ فقط.

فالسّبعة ما نشأ عن الأخلاط الأربعة الغالبة على الرّائي. فمن غلبَ عليه الدّمُ رأى اللونَ الأحمر والحلاوات وأنواع الطرب، أو الصفراء رأى الحرور والألوان الصّفر والمرارات، أو البلغم رأى المياه والألوان البيض والبرد، أو السوداء رأى الألوان السُّود والمخاوف والطّعوم الحامضة. ويُعرف ذلك بالأدلّة الطبيّة الدّالّة على غلبة ذلك الخلط على ذلك الرّائي.

الخامس: ما هو من حديثِ النّفس ويُعْلم ذلك بجولانه في النّفس في اليقظة.

السادس: ما هو من الشيطان ويُعرف بكونه يأمرُ بمنكرٍ أو معروفٍ يؤدّي إلى منكرٍ، كما إذا أمَرَه بالتطوّعِ بالحجّ فيُضيّعُ عائلته وأبويه.

السابع: ما يكون فيه احتلام، والذي يُعبَّرُ هو ما ينقله ملك الرؤيا من اللّوح المحفوظ، فإنَّ اللهَ تعالى أمَرَهُ أن ينقلَ لكلِّ واحدٍ أمورَ دُنياهُ وأُخراهُ من اللّوحِ المحفوظ كذلك. انتهى ما قاله الكرماني رحمه الله[٧].

وأحيانًا يستدلّ الفقهاء بشهادة الأطباء في أبوابٍ كالجنايات، حين يكون الأمر يتعلّق بأنواع الجروح، فهم أصحاب الخبرة، وكذا البيطار إذا كان الأمر متعلّقًا بمرضٍ من أمراض الحيوانات.

قال: (فَصْلٌ) ومنها: ما يَختصُّ بمعرفة أهل الخبرة والطب، كالمُوضِحَة وشبهها، وداء الحيوان الذي لا يعرفه إلاّ البيطار. فتُقبَلُ في ذلك شهادةُ طبيبٍ واحدٍ وبَيطارٍ واحد إذا لم يوجد غيرُهُ. نصَّ عليه أحمد. وإنْ أمكَنَ شهادةَ اثنين، فقال أصحابنا: لا يُكتفى بِدُونهما، أخذًا من مفهوم كلامه[٨].

وفي النص الآتي بيانٌ للآلات التي ينبغي للطبيب أن يمتلكها وأن يحضرها معه عند التشخيص على المريض.

وينبغي للطبيب أن يكون عنده جميعُ آلات الطب

على الكمال، وهي كلبات الأضراس، ومكاوي الطحال، وكلبات العلق، وزرّاقات القولنج، وزرّاقات الذّكر، وملزم البواسير، ومخرط المناخير، ومنجل النواصير، وقالب التشمير، ورصاصُ التثقيل، ومفتاح الرّحم، وبوّارُ النساء، ومُكمِّدة الحشا، وقدحُ الشّوصة، وغيرُ ذلك ممّا يحتاجُ إليه في صناعة الطب، غيرَ آلة الكحّالين والجرائحيين، ممّا يأتي ذكرُهُ في موضعه. وللمُحْتَسِبِ أن يَمْتَحنَ الأطباء بما ذكرهُ حُنَيْنُ بنُ إسحاق في كتابه المعروف (محنة الطبيب). وأمّا كتاب (محنة الطبيب) لجالينوس، فلا يكاد أحدٌ من الأطباء يقوم بما شرطهُ جالينوس عليهم فيه[٩].

ويلجأ الفقهاء أحيانًا إلى الطب ليستأنسوا به في الاستدلال على مسألةٍ وقع فيها الخلاف، فيكون كلامهم حسمًا في القضية كما هو الشأن في المسألة التي بين أيدينا التي نقلتها من طرح التثريب. يقول العراقي:

اختلف العلماء في تسبيع الكلب هل هو تعبّدٌ أو معقولُ المعنى؟ فحكى ابن عبدالبر في التمهيد عمّن ذهب إلى نجاسة الكلب: أنَّ العدد في الغسلات تعبدٌ، وفي كلام ابن دقيق العيد ما يدلُّ على أنَّهُ تعبّدٌ، وأنَّ أصلَ الغسل معقولُ المعنى، وهو النّجاسة. قال: «وإذا كان أصلُ المعنى معقولاً قلنا به، وإذا وقع في التفاصيل ما لا يعقل معناه في التفصيل لم يُنقض لأجله التأصيل، ولذلك نظائرُ في الشريعة. قال: ولو لم تظهر زيادة التغليظ في النجاسة لكنّا نقتصر في التعبّد على العدد، ونكتفي في أصل المعنى على معقولية المعنى، انتهى. وكذا قال النووي في شرح المُهذّب إنّهُ تعبدٌ كما سيأتي نقلُ كلامه بعد هذا في الفائدة الثانية عشرة من هذا الحديث. وأمّا من لم يرَ نجاسة الكلب، فإنّ بعضهم تكلّف وحملَ هذا العدد على المعنى الطبّي، وأنّ العلّة فيه ما يُخافُ من كونِ الكلب كلبا وذكر أنّ هذا العدد، وهو السّبع، قد جاء في مواضع من الشّرع على جهة الطبّ، والتداوي، كما قال: من تصبّحَ كلَّ يوم بسبع تمرات من عجوة المدينة لم يضرَّهُ في ذلك اليوم سُمٌّ، وكقوله ﷺ في مرضه: هَرِيقُوا عليَّ من سبع قرب لم تُحلل أَوْكِيَتُهُنَّ، ونحوِ هذا. وقد عزاهُ صاحبُ المُفهِم وغيرُهُ إلى أبي الوليد بن رُشدٍ من المالكية، وفي هذا من التعسّف والرَّجم بالظنّ ما لا يخفى، وقد رُدَّ هذا على قائله بجوابٍ طبّيّ أيضًا، وهو أنَّ الكَلْبَ الكَلِبَ لا يقربُ الماء كما هو منصوصٌ عليه في كتب الطبّ والله أعلم. وأجابَ حفيدُهُ عن هذا أنَّ امتناعَهُ من الماء إنّما هو في حالة تمكُّن الدّاء منهُ، فأمَّا في مبادئه فَيَقْربُ الماء، وجعل بعضُهُم العلَّةَ في التَّسبيع كونَهُ نهيًا عن اتخاذه ولا معنى له، وأيُّ معنى مناسبٌ بين كونه سبعًا أو ثلاثًا؟ نعم يُحتملُ أن يكونَ النهيُ عن اقتنائه مُقتضيًا لزيادة العدد للتنفير عنه، أمّا كونه سبعًا فلا يظهر له وجه مناسبة[١٠].

ومن الفوائد الطبية المتعلّقة بالأكل، التي أجمع عليها الأطباء في هذا العصر أنَّ معظم الأمراض إنّما هو نتيجة التخمة وكثرة الأكل والراحة الناجمة عن التقدّم التكنولوجي الذي قلّل حركة الإنسان، وصار ينتقل من سيارته إلى كرسي العمل إلى المصاعد إلى فراشه، فهذا الحديث الذي بين أيدينا يبيّن شارحه الفوائد الطبية من خلاله فتأمّله.

(الحديث الرابع): وعنه قال: قال رسول الله ﷺ: يأكُلُ المسلم في معي واحد والكافر في سبعة أمعاء، وعن همّام عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: الكافر يأكل في سبعة أمعاء، والمؤمن يأكل في معي واحد. (فيه) فوائد:

الأولى: أخرجه البخاري من الوجه الأول من طريق مالك عن أبي الزّناد عن الأعرج عن أبي هريرة، وأخرجه مسلم والترمذي والنسائي من طريق مالك عن سُهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة، أنَّ رسول الله ﷺ ضافَهُ ضيفٌ وهو كافر، فأمر رسول الله ﷺ بشاة فحُلبت فشرب حلابها، ثمّ أخرى

فشربه، ثمَّ أخرى فشربه حتى شرب حلاب سبع شياه، ثمَّ إنَّهُ أصبحَ فأسلم فأمر له رسول الله ﷺ بشاة فشَربَ حلابها، ثُمَّ أمرَ بأُخرى فلم يَسْتتِمَّها، فقال رسول الله ﷺ: المؤمنُ يشربُ في معيٍ واحد والكافر يشربُ في سبعةِ أمعاء. وأخرجه مسلمٌ أيضًا من رواية العلاء بن عبدالرحمن عن أبيه عن أبي هريرة مقتصرًا على آخر الحديث دون القصّة التي في أوّله وأخرجه البخاري والنّسائي وابن ماجه من رواية عديّ بن ثابت عن أبي حازم عن أبي هريرة رضي الله عنه: أنَّ رجلاً كان يأكلُ أكلاً كثيرًا فأسلم فكان يأكل أكلاً قليلاً، فذُكر ذلك للنبي ﷺ فقال: إنَّ المؤمنَ يأكُلُ في معيٍ واحدٍ والكافر يأكلُ في سبعةِ أمعاء.

(الثانية): المِعَى بكسر الميم وبالعين المهملة مقصورٌ، وفيه لُغَةٌ أخرى مِعْي بكسر الميم وإسكان العين بعدها ياء: حكاها صاحبُ المُحْكَمِ، والجَمْعُ أمعاءٌ ممدودٌ وهي المصارين.

(الثالثة): اختُلف في المُراد بهذا الحديث على أقوال:

أحدُها: قال ابنُ عبد البرّ: الإشارةُ فيه إلى كافر بعينه لا إلى جنس الكُفّار، ولا سبيل إلى حَمْلِه على العُموم: لأنَّ المشاهدة تدفعه، ألاّ ترى أنَّه قد يوجد كافرٌ أقلُّ أكلاً من مؤمن، ويُسْلِمُ الكافر فلا ينقُصُ أكْلُهُ؟ ولا يزيدُ. وفي حديث سُهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هُريرة ما يدلُّ على أنَّه في رَجُلٍ بعَينه، ولذلك جعله مالكٌ في مُوطّآته بَعْدَهُ مُفسِّرًا لَهُ، وهذا عمومٌ، والمراد به الخُصوص. فكأنّه قال هذا إذ كان كافرًا كان يأكُلُ في سبعة أمعاء فلمّا آمَنَ عُوفِيَ وبُورِكَ لَهُ في نَفْسه، فكفاهُ جُزْءٌ من سبعة أجزاءَ ممّا كان يَكْفيه، إذْ كانَ كافرًا، خُصوصًا لَهُ: فكأنّهُ قال هذا الكافرُ وهذا المؤمنُ. انتهى. وسبقه إلى ذلك الطّحاوي فقال: هذا الكافرُ مَخْصوصٌ، حكاهُ عنه ابنُ طاهر في مُبْهماته.

الثاني: أنّ هذا مَثلٌ ضُرب للمُؤْمن وزُهده في الدّنيا، وللكافر وحرصه عليها، فكأنّ الكافرَ لحِرْصه على الدنيا وجَمْعِها يأكُلُ في سبعة أمعاء، وكأنَّ المؤمنَ لزُهْدِهِ في الدُّنيا وتَقَلُّله منها يأكُلُ في معيٍ واحد، فليسَ المُرادُ حقيقةَ الأمعاء ولا حقيقةَ الأكل، وإنّما المُرادُ الاتّساعُ في الدّنيا والتّقلُّلُ منها فكأنَّهُ عَبَّرَ بالأكلِ عن أخذ الدنيا وبالأمعاءِ عن أسبابِ ذلك.

الثالث: أنَّ المُرادَ به أنَّ الغالب من حال المؤمنين قِلَّةُ الأَكْل لعِلْمهم أنَّ مقصودَ الشّرعِ من الأكل ما يَسُدُّ الجوعَ ويُمْسِكُ الرّمقَ ويُقَوِّي على عبادة الله تعالى وخوفهم من حساب الزّيادة على ذلك بخلاف الكُفّار، فإنّهم غيرُ واقفين مع المَقْصَد الشرعيّ، وإنّما هُمْ تابعونَ لشهواتِ أنفسهم، مُسْترسلونَ فيها غيرُ خائفين من تَبِعَةِ الحرام ووَرْطَتِه، فصارَ أكلُ المُؤمنِ لما ذكرناه إذا نُسِبَ لأكل الكافر، كأنَّهُ سبعةٌ، وليس ذلك أمرًا مُطّرِدًا في حقّ كلّ مسلم وكافرٍ، فقد يكونُ في المؤمنين من يأكُلُ كثيرًا بحَسَبِ العادة أو لعارض، ويكونُ في الكُفّار من يَعْتادُ قِلَّةَ الأكْل إمّا لمُراعاةِ الصِّحّة كالأطبّاء أو للتقلّل كالرُّهبانِ أو لضَعْفِ المعدة وحينئذٍ فهذا خرجَ مَخْرَجَ الغالبِ والسَّبْعُ على سبيل التّقريبِ دون التّحديد.

الرّابع: أنَّ هذا تحضيضٌ للمؤمنين على قِلَّةِ الأكل، إذا علموا أنَّ هذه صِفةُ المؤمن الكامل الإيمان، وتنفيرٌ من كثرة الأكل إذا علموا أنَّ هذه صفة الكُفّار، فإنَّ نفس المؤمن تنفرُ من الاتّصاف بصفة الكُفّار، وهذا كما قال تعالى: ﴿**والذين كفروا يتمتّعون ويأكلون كما تأكلُ الأنعامُ والنّارُ مثْوىً لهم**﴾.

الخامس: «أنَّ المُرادَ به أنَّ المؤمنَ يُسمّي اللهَ - تعالى - عند طعامه فلا يُشْركُهُ الشيطانُ فيه، فيَقِلُّ أكْلُهُ لذلك، والكافرُ لا يُسمّي اللهَ - تعالى فيُشاركُهُ الشيطانُ فيه، وفي صحيح مسلم: إنَّ الشيطانَ ليَسْتَحِلُّ الطّعامَ أنْ لا يُذْكَرَ اسمُ الله عليه.

السادس: «أنّ المُرادَ بالمؤمن هنا تامُّ الإيمان المُعْرِض عن الشهوات المُقْتصِر على سدِّ خلّته، والمراد

بالكافر المُتعدّي في طُغيانه المنهمك على الدنيا الشديد الإعراض عن الآخرة، فأُريدَ مؤمنٌ بوصفٍ مخصوص، وكافرٌ بوصف».

السابع: «قال النووي: المختار أنّ معناه بعضُ المؤمنين يأكل في معيٍ واحد، وأنّ أكثر الكفار يأكلون في سبعة أمعاء، ولا يلزم أنّ كلّ واحدٍ من السّبعة مثل معي المؤمن.

(الرابعة): اختُلف في المراد بالأمعاء السّبعة، فحكى القاضي عيّاض عن أهل الطبّ والتشريح: أنّ أمعاء الإنسان سبعةٌ: المعدة، ثمّ ثلاثة أمعاء بعدها متّصلةٌ بها البوّاب والصّائم والرّقيق، وهي كلّها رِقاق، ثمّ ثلاثةٌ غلاظٌ: الأعور والقولون والمستقيم وطرفه الدّبر، وقد نظم ذلك والدي رحمه الله في قوله:

سبعةُ أمعاءٍ لكلّ آدميّ

معدةٌ بوّابُها مع صائمِ

ثمّ الرّقيقُ أعورُ قولونُ

مع المستقيم مسلكُ المطاعم

قال القاضي عياض: فيكون على هذا مُوافقًا لما قاله عليه الصلاة والسلام إنّ الكافر المذكور وإن كان بعينه أو بعضَ الكُفّار أو من يأكُلُ منهم بشَرَهه وجشعه ولا يذكر اسم الله - تعالى - على أكله لا يُشبعه إلاّ ملءُ أمعائه السبعة كالأنعام وآكلة الخضر، والمؤمن المقتصد في أكله يُشبعه ملءُ معيٍ واحد إلى آخر كلامه. قال: وقيل المرادُ بالسّبعة صفاتٌ سبعة: الحرص، والشّره، وبُعْدُ الأمل، والطمعُ، وسوءُ الطبع، والحسد، وحبّ السّمن. قال: وقيل شهواتُ الطعام على سبعة: شهوة الطّبع، وشهوة النفس، وشهوة العين، وشهوة الفم، وشهوةُ الأذن، وشهوةُ الأنف، وهي الضرورية التي بها يأكل المؤمن. وأمّا الكافر فإنّه يأكل بجميع شهواته، وحكى القاضي أبو بكر بن العربي قريبًا من هذا القول عن بعض مشايخ الزّهد، فذكر الحواس الخمس، والحاجةَ والشهوة.

(الخامسة): فيه فضلُ تقليل الأكل وذمّ كثرته[11].

وانظر نقل العراقي عن الخطابي وهو يعلق على الحديث ويستدلّ بكلام الأطباء فيقول:

وقال الخطّابي، لمّا ذكر حديث فروة: ليس هذا من باب العدوى، وإنّما هو من باب الطبّ. فإنّ استصلاح الأهوية من أعون الأشياء على صحّة الأبدان، وفساد الهوى من أسرعها إلى إسقاطها، وكلّ ذلك بإذن الله ومشيئته[12].

ونقل العراقي كلامًا كثيرًا عن الحمى وأضرارها وكيفية معالجتها، كما ذكر الآثار والأحاديث التي وردت فيها فقال:

(السادسة): فيه مداواة الحُمّى باستعمال الماء، وحكى المازري عن بعض من في قلبه مرض أنّه اعترض ذلك، وقال: الأطباء مُجمعون على أنّ استعمال المحمومِ الماءَ الباردَ مخاطرةٌ وقريبٌ من الهلاك: لأنّه يجمع المسام ويَحقِنُ البخار المُتحلّل، ويعكسُ الحرارة إلى داخل الجسم، فيكونُ سببًا للتلف. قال المازري: ونقولُ في إبطال اعتراضه إنّ علم الطبّ من أكثر العلوم احتياجًا إلى التفصيل حتى إنّ المريض يكون الشيءُ دواءَهُ في ساعة ثمّ يصير داءً له في الساعة التي تليها بعارضٍ يَعرِضُ من غَضَبٍ يُحمي مزاجَه فيتغيّر علاجُهُ، أو هواءٍ يتغيّر أو غير ذلك ممّا لا تُحصَى كثرتُهُ، فإذا وُجِدَ الشّفاءُ بشيءٍ في حالةٍ ما لشخص لم يلزم منه الشّفاء به في سائرِ الأحوال، وجميعُ الأشخاص والأطبّاء مُجْمِعونَ على أنّ المرض الواحد يختلف علاجُهُ باختلاف السّنّ والزّمان والعادة والغذاء المُتقدّم والتأثير المألوف وقُوّة الطّباع. فإذا عرفت ذلك فنقول: إنّ المُعْتَرِض تقوّل على النبي ﷺ ما لمْ يقُلْ. فإنّه لم يقُل أكثر من

قوله ابْرِدُوها بالماءِ ولم يُبَيِّن صفته وحالته، والأطبّاء يُسَلِّمون أنَّ الحُمَّى الصفراوية يُدَبَّرُ صاحبُها بسقي الماء البارد الشديد البرودة، ويَسْقونَهُ الثلج، ويَغْسِلُونَ أَطْرافَهُ بالماءِ البارد، فلا يَبْعُدُ أنَّهُ ﷺ أرادَ هذا النوعَ من الحُمَّى، وقد ذكر مسلمٌ هنا في صحيحه عن أسماءَ رضي الله عنها: أنّها كانت تأتي المرأةَ الموعُوكة فَتَصُبُّ الماءَ في جَيبِها، وتقولُ: إنَّ رسول الله ﷺ قال أَبْرِدُوها بالماء. فهذه أسماءُ راويةُ الحديث، وقُرْبُها من النبي ﷺ معلومٌ تأوّلت الحديث على نحو ما قُلْناه، فلمْ يبقَ للمُلْحِد المُعترض إلاّ اختراعُهُ الكَذِبَ واعتراضُهُ به، فلا يُلْتَفَتُ إليه. انتهى. وأخذ كلامَهُ هذا من الخطابي، فإنّه ذكره مُختصرًا، فقال: غَلطَ بعضٌ من ينتسب إلى العلم فانغمس في الماء لمّا أصابته الحُمَّى، فاحتقنت الحرارةُ في باطن بدنه، فأصابته عِلّةٌ صعبة، كادَ أن يهلك منها، فلمّا خرج من علّته قال قولاً فاحشًا لا يَحسُنُ ذكره، وذلك لجهله بمعنى الحديث وتبريد الحُمّيات الصفراوية أن يسقى الماء الصادق البردَ، ويُوضعَ أطرافُ المحموم فيه، وأَنْفَعُ العلاج وأَسرَعُهُ إلى إطفاءِ نارِها وكَسْرِ لَهيبها، فإنّما أُمِرْنا بإطفاءِ الحُمَّى وتبريدها على هذا الوجه دون الانغماس في الماء وغَطِّ الرّأسِ فيه، ثمَّ ذكر حديث أسماء المتقدّم، وقال القاضي بعدَ ذكره حديث أسماء: هذا يَرُدُّ قول الأطباء ويُصحِّحُ حُصولَ البُرءِ باستعمال المحموم الماءَ، وأنّهُ على ظاهره لا على ما سبق من تأويلِ المازري، قال: ولولا تجربةُ أسماءَ والمسلمين لِمَنْفَعَتِهِ ما استعملوه. وقال أبو بكر بن العربي: ومنهم من قال إنَّ الحُميات على قسمين: منها ما يكونُ عن خلط بارد، ومنها ما يكونُ عن حارٍّ وفيه ينفعُ الماءُ، وهي حُمياتُ الحجاز، وعليها خُرِّجَ كلامُ النبي ﷺ وفِعْلُهُ حتى قال: (صُبّوا عليّ من سَبْعِ قرب لم تُحلَلْ أوكيتُهُنّ) فتبرّد وخفَّ حالُهُ، وذلك في أطراف البدن وهو أنفعُ له. وقال أبو العبّاس القُرْطبي: لا يبعُدُ أن يكون مقصُودُهُ أنْ يُرشَّ بعضُ جسد المحموم، أو يُفعل به كما كانت أسماءُ تفعل، فإنّها تأخُذُ ماءً يسيرًا تَرُشُّ به في جَيبِ المحموم، أو يُنْضَحُ به وَجْهُهُ وَيَداهُ ورِجْلاهُ، ويُذكَرُ اسمُ اللهِ، فيكونُ ذلك من بابِ النُّشْرَةِ الجائزة، ويَجُوزُ أن يكون ذلكَ من بابِ الطبِّ، فقد يَنْفَعُ ذلكَ في بعضِ الحُميات فإنَّ الأطباءَ قد سَلَّموا أنَّ الحُمّى الصفراوية يُدَبَّرُ صاحِبُها بسَقْيِ الماءِ الشديدِ البرودةِ، حتى يُسْقى الثلج، وتُغسلُ أطرافه بالماء البارد، وعلى هذا فلا بُعْدَ في أن يكونَ هذا المقصودُ بالحديث، ولئنْ سلّمنا أنّه أرادَ جميعَ جَسَدِ المَحْمومِ فجوابُهُ أنّه يُحتملُ أن يُريدَ بذلك استعماله بعد أن تُقْلَعَ الحُمّى وتَسْكُنَ حرارتُها، ويكونُ ذلك في وقتٍ مخصوصٍ وبعددٍ مخصوص، فيكون ذلك من بابِ الخواصِّ التي قد أَطلع اللهُ عليها النبي ﷺ كما قد روى قاسمُ بن ثابت: «أنَّ رجلاً شكا إلى رسول الله ﷺ الحُمّى، فقال له: اغْتَسِل ثلاثًا قبل طُلُوعِ الشمس، وقُلْ بسم الله اذهبي يا أُمَّ مِلْدَم، فإنْ لم تَذْهَب فاغْتَسِلْ سَبْعًا» (قلت) وروى البزّار والطّبراني عن سمرة قال: «كان رسول الله ﷺ إذا حُمَّ دعا بقربةٍ من ماءٍ فأفْرَغَها على قَرْنه فاغتسل» فيه إسماعيل بن مسلم وهو ضعيفٌ جدًّا. وروى الطبراني في الأوسط بإسناد جيّد عن أنس: أنَّ رسول الله ﷺ قال: «إذا حُمَّ أحَدُكُم فلْيَسُنَّ عليه من الماءِ البارد في السّحرِ ثلاث ليال». وروى الطبراني بإسناد فيه جهالةٌ عن عبدالرحمن بن المُرَقِّعِ عن رسول الله ﷺ أنّه قال: إنَّ الحُمّى رائدُ الموتي، وهي سجنُ الله في الأرض، فبَرِّدُوا لها الماء في الشّنان، وصُبُّوهُ عليكم فيما بينَ الأذانين أذانَ المغربِ وأذان العشاء، فَفَعَلوا فذهبت عنهم.

وذكر حديثًا وروى الترمذي من رواية سعد رجل من أهل الشام قال: حدّثنا ثوبانُ عن النبي ﷺ قال: (إذا أصابَ أحدكم الحُمّى، فإنَّ الحُمّى قطعةٌ من النّار، فلْيُطْفِئْها عنه بالماء، فليستنقعْ في ماءٍ جارٍ، وليستقبل جِرْيَتَهُ، فيقولُ باسم الله اشْفِ عبدكَ وصدِّق رسولكَ، بعد صلاة الصّبح قبلَ طُلوع الشمس، ولْيَنْغَمِسْ فيه

ثلاثَ غَمَسات ثلاثةَ أيّام، فإنْ لم يَبْرأ في ثلاثٍ فخمسٌ، فإنْ لم يَبْرأ في خمسٍ فسبعٌ، فإنْ لم يبرأ في سبعٍ فتسعٌ، فإنّها لا تكادُ تُجاوزُ تسعًا بإذن الله تعالى). قال الترمذي هذا حديثٌ غريب. (قلتُ) وسعيدٌ هذا هو ابن زُرْعَة الشامي الحمصي الجزّارُ، قال أبو حاتم مجهولٌ، لكن روى عنه مرزوق الشامي والحسنُ بن همّام، وذكره ابن حبّان في الثّقات، وسمع والدي - رحمه الله - غيرَ مرّة يحكي أنّه في شبابه أصابته حُمّى، وأنّهُ ذهب إلى النيل، فاستقبل جريةَ الماء، وانغمس فيه، فأَقْلَعَتْ عنه الحُمّى، ولم تَعُدْ له بعدَ ذلك، وَقَدْ تُوفّي والدي رحمه الله ولي من العمر أكثرُ من ثلاثٍ وأربعين سنة، ولم أُفارقه إلاّ مدّة إقامته بالمدينة الشريفة، وهي ثلاثُ سنين، ومدّة رحلتي إلى الشام، وهي دون ثلاثة أشهرٍ، فلم أرهُ حُمَّ قطّ حتى ولا في مرضِ موته، إنّما كان يشكو انحطاط قُواه، وكان قد جاوز إحدى وثمانين سنةً، وذلك لحسن مقصده وامتثاله أمر النبي ﷺ بجدٍّ وتصديق وحسن نيّة رحمه الله ورضي عنه.

(السابعة): روى البخاري في صحيحه من رواية همّام، وهو ابنُ يحيى عن أبي حمزة الضُّبَعيّ قال: كنتُ أُجالسُ ابن عبّاس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا بمكّة، وأَخَذَتني الحُمَّةُ، فقال ابرُدْها عنك بماءِ زمزمَ، فإنّ رسول الله ﷺ قال: إنّها من فَيْحِ جهَنّم، فابرُدُوها بالماء أو بماءِ زمزمَ، شكّ همّام. قال الخطّابي: وقد روي من غير هذا الطريق فأبْرِدُوها بماءِ زمزمَ، وهذا إنّما هو من ناحية التبرّك به، وقد قال ﷺ في ماء زمزم: إنّها طعامُ طُعْمٍ وشفاءُ سقم.

(الثامنة): حكى الخطّابي: أنّه بلغه عن ابن الأنباري أنّه كان يقول: معنى قوله فأبْرِدُوها بالماء: أيْ تصدّقوا بالماء عن المريض يشْفه اللهُ لما رُوي: إنّ أفضل الصّدقة سَقْيُ الماء. انتهى[١١].

وفي كتب الحنفية أيضا يكثر الاستدلال بكلام الأطباء، فهذا مثلا صاحب فتح القدير الإمام ابن الهمام يتحدث عن لبن البنت: أي الذي نزل بسبب بنتٍ مُرْضعة نَفْعًا لِوَجَع العين، فيقول:

... في واقعات النّاطفيّ الفتوى على ظاهر الرّواية، أنَّها تَثْبُتُ ما لَمْ تَمْضِ إقامةٌ لِلْمَظِنَّة مقام الْمَئِنَّة، فإنَّ ما قبلَ المُدّة مَظِنّةُ عدم الاستغناء (وهل يُباحُ الإرضاعُ بعدَ المُدَّة؟ قيل لا: لأنّه جُزْءُ الآدميّ فلا يُباحُ الانتفاعُ به إلاّ للضرورة) وقد اندفعت، وعلى هذا لا يجوزُ الانتفاعُ به للتداوي، وأَهلُ الطبِّ يُثْبِتُونَ لِلَبَنِ البِنْتِ أيْ الذي نزل بسببِ بِنْتٍ مُرْضِعَة نَفْعًا لوجع العين.

واختلف المشايخ فيه، قيل لا يجوزُ، وقيلَ يجوزُ إذا عُلِمَ أَنَّهُ يَزولُ به الرَّمَدُ، ولا يَخْفَى أنَّ حقيقةَ العلم مُتَعَذِّرة فالْمُرادُ إذا غَلَبَ على الظَّنِّ وإلاّ فَهُوَ مَعْنَى المَنْعِ.[١٤]

وفي موضع آخر يذكر لنا ابن الهمام وصفًا وتعريفًا للطبّ فيقول:

قوله: اليمين على ثلاثة أضرب: يمينُ الغَمُوس، والأَصحُّ من النُّسخِ اليمين الغَموسُ على الوصف لا الإضافة، أو يمينٌ غموسٌ. وأمّا يمينُ الغَمُوس فإضافةُ الموصوف إلى صفته وهي ممنوعة، وما قيلَ هو كعِلْمِ الطبِّ رُدَّ بأنّه إضافةُ الجنس إلى نوعه؛ لأنَّ الطبَّ نوعٌ لا وَصْفٌ للمضاف، ومثلُ صلاةِ الأُولى مقصورٌ على السّماع، وسُمِّيَتْ غَمُوسًا لِغَمْسِها صاحِبَها[١٥].

ولا تكاد تخلو كتب المالكية أيضًا من فوائد ونكت طبيّة، فهذا صاحب (التاج) و(الإكليل) ينقل عن القرافي الذي يقول: رأيت في كتب الطب، وهو تصريحٌ من القرافي على اطّلاعه وإلمامه بكتب الطب فتدبر قولهم.

(وصفراءُ وبلْغمٌ ومرارةٌ مُباح) القَرافي: المَعدةُ عندنا ظاهرةٌ لعلّة الحياة، وكذا البلغم والصفراء ومرارةُ ما يُؤكل كلٌّ لحمه رأيتُ في بعض كتب الطب

أنّه ينصبُّ إلى المعدة عندَ الجوعِ الشديد دمٌ أحمرٌ من الكبد فيُغَذِّيها[١٦].

كره الذبيحة بثمان: شقُّ القلب والكبد والطحال والكلوة والأُنبولة والمَنْحَر والدّوَارة والمِرّة، فما كثُرَ كراهتـه تحريمٌ وإلاّ فتنزيةٌ، ومن كتب الطبّ قال بقراط: من انْخَرَقَتْ كَبِدُهُ مات[١٧].

وفي موضعٍ آخر يقول المواق:

حكمَ الطبُّ بكثرة الموت به كَسُلٍّ وقُولَنْج وحُمّى قويّة. ابنُ الحاجب: مَخُوفُ المرض ما يَحْكُمُ الطبُّ بأنَّ الهلاك به كثيرٌ كالحُمّى الحادّة والسُّلّ والقولنج وذاتِ الجنب والإسهال بالدَّم (وحاملِ ستّةٍ) ابنُ بشير: المعروف من المذهب أنَّ حُكمَ المرأة الحامل بعدَ ستّة أشهرٍ حُكْمُ المريض[١٨].

(وكذا) يجوزُ تناولُ الطّين (الأرمنيّ) لدفع الأمراض المُقَرِّر عندَ الأطباء نَفْعُهُ منها مقتصرًا منه على ما تدعو الحاجةُ إليه بحسبِ قولهم: المُفيد للظنِّ لما فيه من دَفْعِ الضّررِ المَظْنون، وبه روايةٌ حسنةٌ، والأرمنيّ طينٌ معروفٌ يُجْلَبُ من أرمينية، يضربُ لَونُهُ إلى الصُّفرة، يَنْسَحِقُ بسهولة. يَحْبِسُ الطبعَ والدم، وينفع البثور والطّواعين شُرْبًا وطِلاءً، وينفعُ في الوباء إذا بُلَّ بالخَلِّ واستنشق رائحتُهُ. وغيرُ ذلك من منافعه المعروفة في كتب الطبّ[١٩].

ومن كتب الحنابلة نأتي بأكثر من هذا، فقد ذهب أهل الحديث مذهبًا يضعفون فيه الحديث إذا خالف أمرًا ورد عن الأطباء على سبيل الحقيقة العلمية والجزم من خلال التجارب المتكررة. فهذا ابن المنجي يرد حديث أنس الذي جاء فيه النهي عن الاغتسال بالماء المسخن بالشمس، وأنّه سبب لمرض البرص فاسمعه.

وكذا حديثُ أنس أنّه سمع النبي ﷺ يقول: لا تغْتسلوا بالماء الذي سُخِّن بالشمس فإنّه يُعدي من البرص. قال ابن المُنجّى: غيرُ صحيح، ويعْضُدُ ذلك إجماعُ أهلِ الطبّ على أنَّ ذلك لا أَثَرَ له في البَرَص، وأنّهُ لو أَثَّرَ لَمَا اخْتُلِفَ بالقَصْدِ وعَدَمِه، ولما اخْتصَّ تَسْخِينُهُ بالأواني المُنْطبعة دون غيرها[٢٠].

وفي كتب شرح أحاديث الأحكام لبعض المتأخرين كالإمام الشوكاني الذي أبدع في كتابه (نيل الأوطار) فهو يعرّف الأدوية والأعشاب ينقلها عن كتب الطب فيقول:

(الْكَتَمُ): في القاموس، والكَتْمُ مُحَرَّكَةٌ والكُتْمانُ بالضمّ نَبْتٌ يُخْلَطُ بالحِنَّاء، ويُخْتَضَبُ به الشَّعْرُ. انتهى. وهو النَّبْتُ المعروفُ بالوَسْمَةِ يعني ورق النّيل، وفي كُتب الطبّ أنّه نَبْتٌ من نَبْتِ الجِبال، وَوَرَقُهُ كوَرَقِ الآس، يُخَضَّبُ به مَدْقُوقًا[٢١].

ومنه أيضًا هذه النقول فتأمّلها:

الرُّقَى بالمُعَوِّذات وغيرها من أسماء الله تعالى هُوَ الطبُّ الرّوحاني، إذا كان على لسانِ الأبرارِ من الخَلْقِ حصلَ الشّفاءُ بإذن الله، فلمّا عَزَّ هذا النوع فَزِعَ النّاسُ إلى الطبِّ الجسماني، وتلك الرُّقى المَنْهِيُّ عنها التي يستعملها المُعَزِّمُ وغيرُهُ ممّن يدّعي تسخير الجنّ، فأتى بأمورٍ مُشْتَبِهة مُرَكَّبة من حقٍّ وباطل، يَجمعُ إلى ذكر الله وأسمائه ما يَشُوبُهُ من ذكر الشياطين، والاستعانة بِمَرَدَتِهِمْ، ويُقالُ: إنَّ الحيّةَ لِعَداوتِها للإنسان بالطبع تُصادِقُ الشّياطين؛ لِكَونِهِمْ أعداءَ بَني آدم، فإذا عَزَمَ على الحيّة بأسماءِ الشياطين أجابت وخرجت، فلذلك كُرِهَ من الرُّقى ما لم يكن بذكرِ الله وأسمائه خاصّةً، وباللسان العربيِّ الذي يُعْرَفُ مَعْناهُ: ليكونَ بريئًا من شَوْبِ الشِّرْك، وعلى كراهةِ الرُّقى بغير كتاب الله عُلماءُ الأمّة. وقال القرطبي: الرُّقى ثلاثة أقسام: أحَدُها: ما كان يُرْقَى به في الجاهلية ما لا يُعْقَلُ معناهُ. فيجب اجتنابُهُ لئلاّ يكونَ فيه شِرْكٌ أو يُؤدّي إلى الشرك.

الثاني: ما كان بكلام الله أو بأسمائه فيجُوزُ، فإنْ كان مأثورا فيُسْتحبُّ.

الثالث: ما كان بأسماء غير الله من مَلَكٍ أو صالحٍ أو مُعَظَّمٍ من المخلوقات كالعرش، قال: فهذا ليس من الواجبِ اجْتِنابُهُ ولا من المَشْرُوعِ الذي يتضمَّنُ الالتجاءَ إلى اللهِ والتبركُ بأسمائهِ فيكونُ تَرْكُهُ أَوْلَى إلاَّ أنْ يتضمَّنَ تعظيمَ المَرْقِيِّ به فَيَنْبَغي أن يُجْتَنَبَ كالحلف بغير الله. قال الربيع: سألتُ الشافعيَّ عن الرّقية فقال: لا بأسَ أنْ ترتقي بكتابِ اللهِ وبما تَعرف من ذكرِ الله، قُلتُ: أيَرْقي أهلُ الكتابِ المسلمين؟ قال: نعم، إذا رَقَوا بما يُعْرَفُ من كتابِ اللهِ وبِذِكْرِ الله. قولُهُ: (وَأَمْسَحهُ بيد نفسه) في روايةٍ «وأمسَحَ بيدهِ نفسَهُ»[٢٢].

ومن كتب الإباضية أيضًا يذكرون أنواع الأمراض والعلل التي يبتلى بها الإنسان:

قال ﷺ: (كلِّم المجذوم وبينك وبينه قيد رمح أو رمحين)، وذكر الأطباء أنَّ البرصَ ممّا ينتقل كما بيّنتُهُ في (تحفة الحب في أصل الطب) وكذا ذكر الأطباء الجرب والجدري والحُمّى الدقيقة والقروح العفنة والنقرس والسلّ والقوباء والحصبة والمالخونياء والنّجر والرّمد والصرع، كما ذكرتها في ذلك الكتاب (فأبت أن تُرضعه كعكسه)[٢٣].

ونختم هذا البحث بكلام ابن حزم الظاهري ليكون سابع مدرسة من المدارس الفقهية نمثّل به في موضوعنا هذا، فهو يذكر لحوم الحيوانات الجائز أكلها ويذكر ما للطبّ وعلم الأغذية فاسمعه يقول:

وأمّا الغثاثة فإنّ علمهم بالطبّ في هذه المسألة ضعيفٌ جدًّا، وما يشكّ من له أقلُّ بصرٍ بالأغذية في أنَّ لحمَ الجمل الشّارف والتيس الهرم أشدُّ ضررًا من لحم الكلب، والهرّ، والفهد. ثمَّ هبك أنّه كما قالوا فهل في ذلك ما يُبطل النهيَ عنها؟ ما هو إلاّ تأكيدٌ في المنع منها، ثمَّ قد شهدوا على أنفسهم بإضاعة المال والمعصية في ذلك: إذ تركوا الكلاب، والسّنانير تموتُ على المزابل، وفي الدُّور، ولا يذبحونها فيأكلونها، إذ هي حلال؟[٢٤].

تلك كانت جولة في كتب الفقه الإسلامي بيّنا من خلالها ما للمسلمين والفقهاء على وجه الخصوص من ثقافة بعصرهم وموسوعية ومشاركة في معارف شتّى. ●

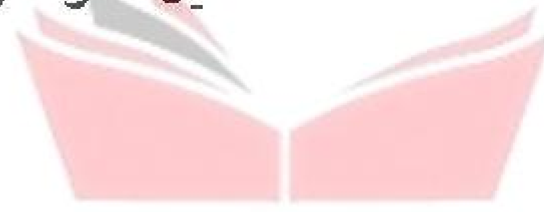
●●●

الحواشي

١ – الطب النبوي للسيوطي: المقدمة.
٢ – القاموس المحيط: ١٣٩.
٣ – الموسوعة العربية العالمية: ٥١٤/١٥.
٤ – إعلام الموقعين عن ربِّ العالمين: ٣٠١/٤.
٥ – كشف الأسرار شرح أصول البزدوي: ٢٧٨/٤.
٦ – كشف الأسرار: ٣٠٧/٤.
٧ – الذخيرة: ٢، والمدخل: ٢٩٢/٤.
٨ – الطرق الحكمية: ١١١.
٩ – نهاية الرتبة في طلب الحسبة: ١٠٠.
١٠ – طرح التثريب: ١٢٥/٢.
١١ – المصدر السابق: ١٦/٦، وانظر الفتاوى الفقهية الكبرى: ١١٦/٤.
١٢ – طرح التثريب: ١٢٨/٨.
١٣ – المصدر السابق: ١٨٩/٨.
١٤ – فتح القدير: ٤٤٥/٣.
١٥ – المصدر السابق: ٥/ ٥٨ – ٥٩.
١٦ – التاج والإكليل: ١٣٦/١.
١٧ – المصدر السابق: ٣٤٢/٤.
١٨ – المصدر السابق: ٦٦٤/٦.
١٩ – الروضة البهية شرح اللمعة الدمشقية: ٢١٠/٧.
٢٠ – مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى: ٣٤/١.
٢١ – نيل الأوطار: ١٤٠/١.
٢٢ – المصدر السابق: ٢٤٥/٨.
٢٣ – شرح النيل وشفاء العليل: ١٨٦/١٠.
٢٤ – المحلى بالآثار: ٧١/٦.

المصادر والمراجع

- **إعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، لابن قيّم الجوزية، دار الكتب العلمية.
- **التاج والإكليل لمختصر خليل**، لمحمد بن يوسف المواق، دار الكتب العلمية.
- **الذخيرة للقرافي**، والمدخل لابن الحاج، دار التراث.
- **الروضة البهية شرح اللمعة الدمشقية**، لزين الدين بن علي العاملي الجبعي، دار العالم الإسلامي، بيروت.
- **شرح النيل وشفاء العليل**، لمحمد بن يوسف أطفيش، مكتبة الإرشاد.
- **طرح التثريب**، لعبد الرحمن العراقي، دار إحياء الكتب العربية.
- **الطرق الحكمية**، لابن قيّم الجوزية، مكتبة دار البيان..
- **فتح القدير**، لكمال الدين بن الهمام، دار الفكر..
- **الفتاوى الفقهية الكبرى**، لأحمد بن حجر الهيتمي، المكتبة الإسلامية.
- **القاموس المحيط**، للفيروزآبادي، ط٢، مؤسسة الرسالة، دار الريان للتراث، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٧٨م.
- **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، لعبد العزيز البخاري، دار الكتاب الإسلامي.
- **المحلّى بالآثار**، لعلي بن أحمد بن حزم، دار الفكر، بيروت.
- **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**، لمصطفى الرحيباني، المكتب الإسلامي، بيروت.
- **الموسوعة العربية العالمية**، ط٢، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية.
- **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، لعبد الرحمن ابن نصر الشيزري، لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- **نيل الأوطار**، لمحمد بن علي الشوكاني، دار الحديث.



تصميم الاسطرلاب

المعدّل وصناعته بمعونة الحاسوب

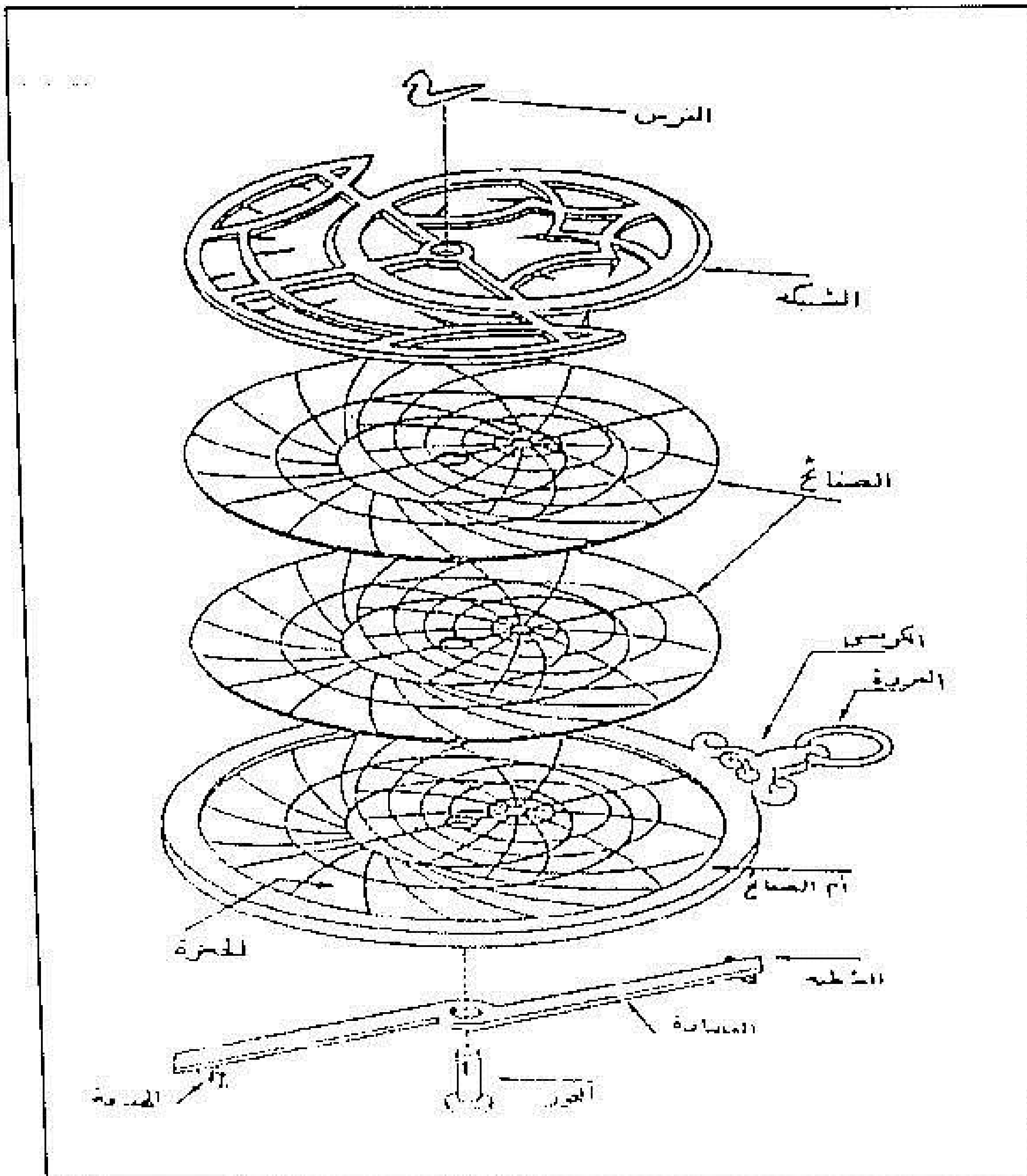
الدكتور/ حسن بيلاني

كلية الهندسة المدنية

جامعة حلب - سوريا

من أعظم إنجازات الحضارة الإسلامية الاسطرلاب المسطّح، فهو آلة رصدية حسابية. وعلى الرغم من وجوده في المتاحف إلاّ أنّه لم يفقد أهميّته العلمية؛ إذ يمكن استخدامه في هذا العصر. حيث يقوم بدور آلة رصد (تيودولايت)، وبعمليات الحساب (آلة حاسبة)، وحتى يمكن القول إنّه يقوم بحلّ بعض المسائل كما تقوم به الآلات الحاسبة المبرمجة. وهناك ناحية أخرى هي إمكان حلّ المسائل مباشرة، والحصول على النتيجة من الاسطرلاب نفسه دون الحاجة إلى تدوين أيّ شيء على الورق. الشكل (١) يبيّن أجزاءه.

استخدم الاسطرلاب آلة رصد، يمكن بوساطتها تحديد الارتفاعات والانحرافات، وآلة لإجراء العمليات الحسابية، حيث يمكننا حلّ المئات من المسائل الفلكية والمساحية المرتبطة بالرصد. لذلك نعت بالآلة الشريفة.



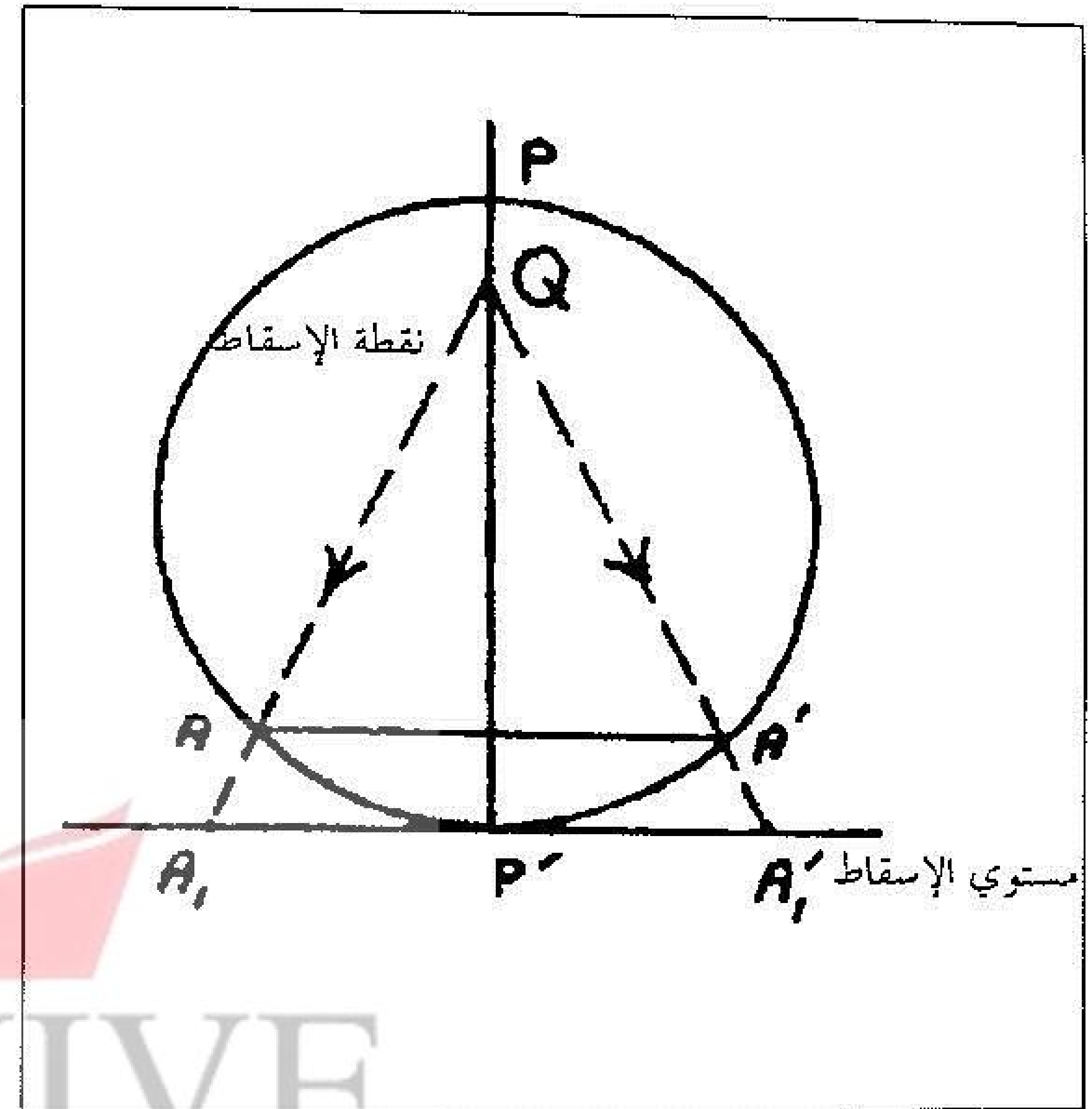
الشكل (١)

ويعتمد تصميم الاسطرلاب على نظرية تسطيح الكرة (الارتسام)[١]، التي تطوّرت إبّان الحضارة الإسلامية، ومن ثمّ تمّ نقل الحسابات المعقّدة في الفراغ (على سطح الكرة) إلى المستوي، وفي ذلك عمل إبداعي وإنجاز عظيم تجلّى في تسهيل حلّ المسائل الفلكية المعقّدة.

نظام الارتسام المستخدم في الاسطرلاب[٢]:

يعدّ الارتسام المنظوري من الطرق الرئيسة في

رسم الخرائط، وقد استخدم في إسقاط سطح كرة الفلك بشكل مباشر على مستوٍ من نقطة نظر (نقطة إسقاط) Q واقعة على المحور السماوي PP أو امتداده كما في الشكل (٢). وبحسب المسافة من النقطة ر إلى مستوى الإسقاط تعرف أربعة أنواع من طرق الارتسام هي:



الشكل (٢)

- **الارتسام المتوازي Orthographic Projection**

تكون فيه نقطة الإسقاط Q بعيدة جدًّا عن مستوي الإسقاط، حيث تكون خطوط الإسقاط متوازية. وهو أساس تصوير الأجسام البعيدة كما في حال تمثيل سطوح الكواكب والقمر.

- **الارتســام الخــارجــي :** وتكون فيه نقطة الإسقاط Q واقعة خارج الكرة على بعد محدّد، وهو أساس الصور الفضائية الأحادية من الأقمار الصناعية.

- **الارتسام الستيريوغرافي**

Stereographic projection

وتكون فيه نقطة الإسقاط Q منطبقة مع القطب السماوي P. وهذا الارتسام هو المستخدم بكثرة في إنشاء الخرائط، وفي تصميم الاسطرلاب، موضوع بحثنا.

- **الارتسام المركزي Gnomonic projection**

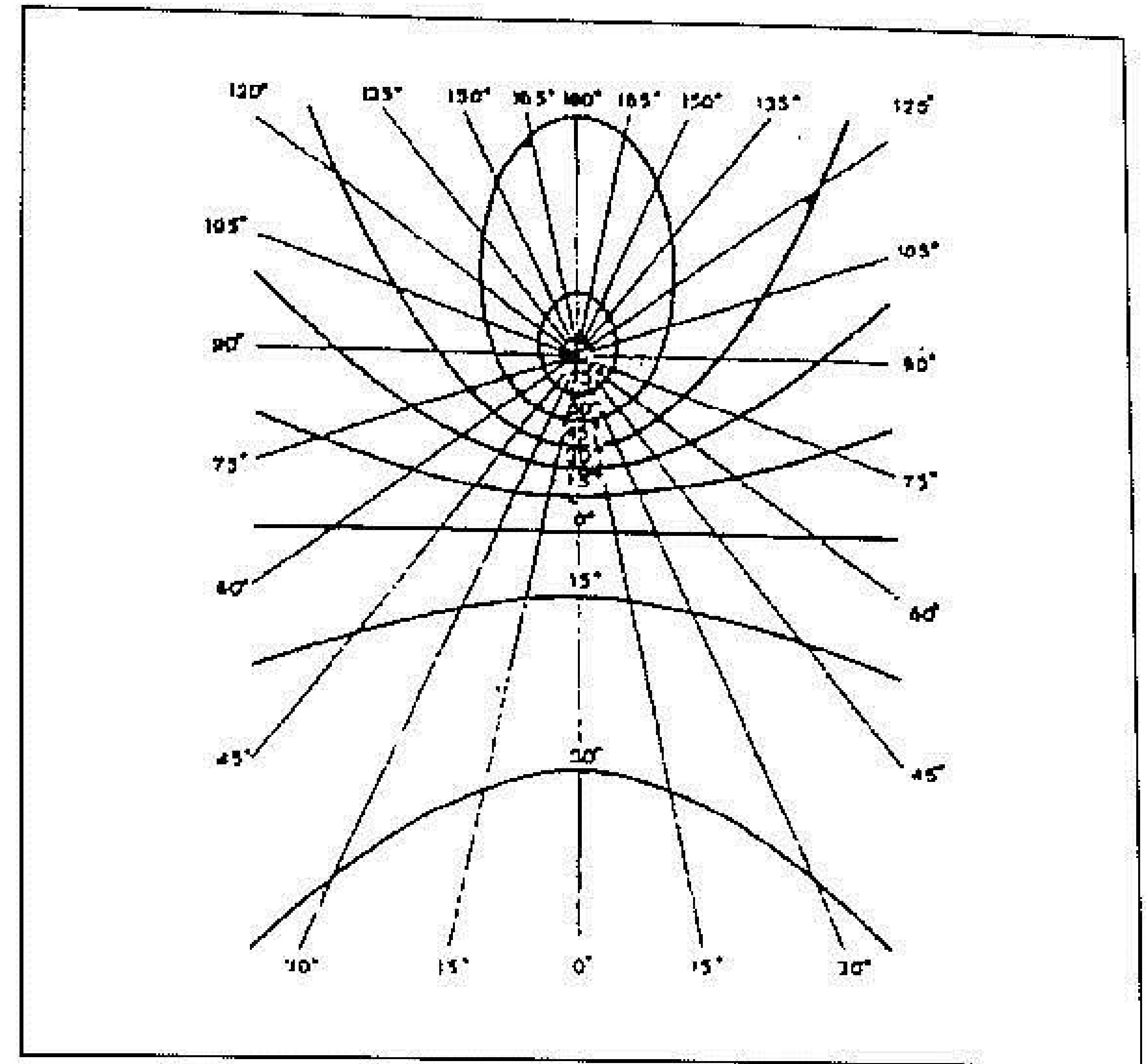
وهي حال كون نقطة الإسقاط Q في مركز الكرة، وقد استخدم هذا الارتسام لبعض الخرائط الفلكية.

بعد عرض المبدأ العام لطرق الارتسام المنظوري، نـطـرح الســؤال الآتــي: لماذا اختير الارتسام الستيريوغرافي مبدأ في تصميم الاسطرلاب المسطّح؟

في الواقع، وبمحاولة الإجابة عن هذا التساؤل يتضح لنا الخيال العلمي الواسع للعلماء المسلمين: إذ توصّلوا إلى أنّه في هذا الارتسام تتحقّق الخاصيّة الآتية: مسقط أيّ قوس دائري هو قوس دائري أيضًا. ومن ثمّ الخطوط على سطح الكرة، التي لها أهميّة فلكية، مثل الاستواء (مدار الحمل)، مداري السرطان والجدي، خطوط الطول (دوائر الساعات)، الدوائر الموازية للأفق (المقنطرات)، خطوط السموت (المعامدات)، دائرة البروج وأفلاك الكواكب الأخرى، تكون مساقطها كلّها دوائر. وفي هذه الخاصيّة فائدة عظيمة تتجلّى في سهولة رسم هذه الأقواس ودقّة رسمها عند صناعة صفيحة الاسطرلاب.

وتأكيدًا على أهمية هذه الخاصيّة، لندرس حال انحراف نقطة الإسقاط عن القطب مع بقائها على امتداد المحور. في هذه الحال، ستزول الخاصّة الستيريوغرافية. أمّا مساقط الدوائر الفلكية المائلة، فلن تبقى أقواس دوائر، بل تصبح منحنيات قطوع مخطروطية[٣] وهي القطع الناقص والزائد والمكافىء، إضافةً إلى الدوائر والمستقيمات.

يوضّح الشكل (٣) إحدى هذه الحالات عندما تكون نقطة الإسقاط واقعة في مركز الكرة. فهل استطاع العلماء العرب والمسلمون تخيّل هذه المساقط منذ حوالي تسعة قرون: ليختاروا المكان الصحيح أو



الشكل (٣)

المناسب لنقطة الإسقاط؟ يقول البيروني في ذلك[١]: «وإذا غيّر موضع العمل، أعني قطب التسطيح، من غير أن يزول عن استقامة المحور، تغيّرت الفصول حينئذٍ، وصارت خطوطًا مستقيمة ودواير وقطوعًا نواقص وزوايد ومكافيات».

إذًا يُعدُّ الارتسام الستيريوغرافي هو الارتسام الوحيد من بين كلّ الارتسامات المعروفة قديمًا وحديثًا، الذي يتمتّع بهذه الخاصيّة. فليس هنالك أيّ ارتسام يؤمّن نقل أيّ قوس دائري من سطح الكرة إلى مستوي الإسقاط بشكل قوس دائري، باستثناء هذا الارتسام.

الطرق التقليدية في تصميم الاسطرلاب وصناعته وأخطائها[٥]:

حلّ أيّ مسألة في الفلك بشكل عام باستخدام الاسطرلاب يحتاج إلى رصد وحساب. فالرصد - هو الحصول على قياسات باستخدام العضادة وظهر الاسطرلاب. أمّا الحساب - فهو الحصول على قياسات أخرى أو نتائج اعتمادًا على معطيات الرصد. ومن ثمّ لا بدّ من أن يحتوي حلّ أيّ مسألة على خطأ مركّب من مصدرين، هما عملية الرصد وعملية الحساب. انسجامًا مع ذلك يمكن تصنيف أخطاء الاسطرلاب على قسمين:

الأخطاء المحتملة في عناصر الحساب (وجه الاسطرلاب):

* أخطاء الصفيحة:

- أنصاف أقطار الحمل والسرطان والجدي.
- المقنطرات تناظرها وتدريجها.
- دوائر السموت.
- دوائر الساعات.
- خطأ لا مركزية الحجرة وتدريجاتها.
- أخطاء الشبكة (العنكبوت).
- تصميم دائرة البروج وتدريجها.
- شظايا مواقع الكواكب.

الأخطاء المحتملة في عناصر الرصد (ظهر الاسطرلاب):

- عدم تساوي الترابيع.
- عدم تساوي أجزاء الارتفاع (تدريجات الزوايا الشاقولية).
- عدم أفقية خط مبدأ قياس زوايا الارتفاع (خط المشرق والمغرب).
- الخطأ في مربع الظلال.

أخطاء العضادة:

- عدم انطباق محور الرصد (محور الهدفتين) مع خط الشظيتين.
- عدم انطباق محور دوران العضادة مع خط الشظيتين.

ولكن يمكن تصنيف هذه الأخطاء هندسيًا بشكلٍ آخر ينسجم مع نوع الإجراء الهندسي المطبق في مراحل تصميم الاسطرلاب.

يتم تصميم الاسطرلاب بشكل عام بنوعين من الإجراءات الهندسية:

- رسم عناصر هندسية (أقواس ومستقيمات).
- تقسيم (تجزئة) عناصر هندسية.

ويمكن إيضاح ذلك في الجدول الآتي:

تصميم الاسطرلاب	
رسم عناصر هندسية	تجزئة عناصر هندسية
* المدارات الثلاثة	* منحنيات الساعات
* أقواس المقنطرات	* أقواس المدارات
* أقواس السموت	* تقويم البروج
* منحنيات وجهة القبلة	* تدريجات النسب الجيبية
* منحنيات منتصف النهار	* تدريجات مربع الظلال
* أقواس التجويب	* تدريجات العضادة

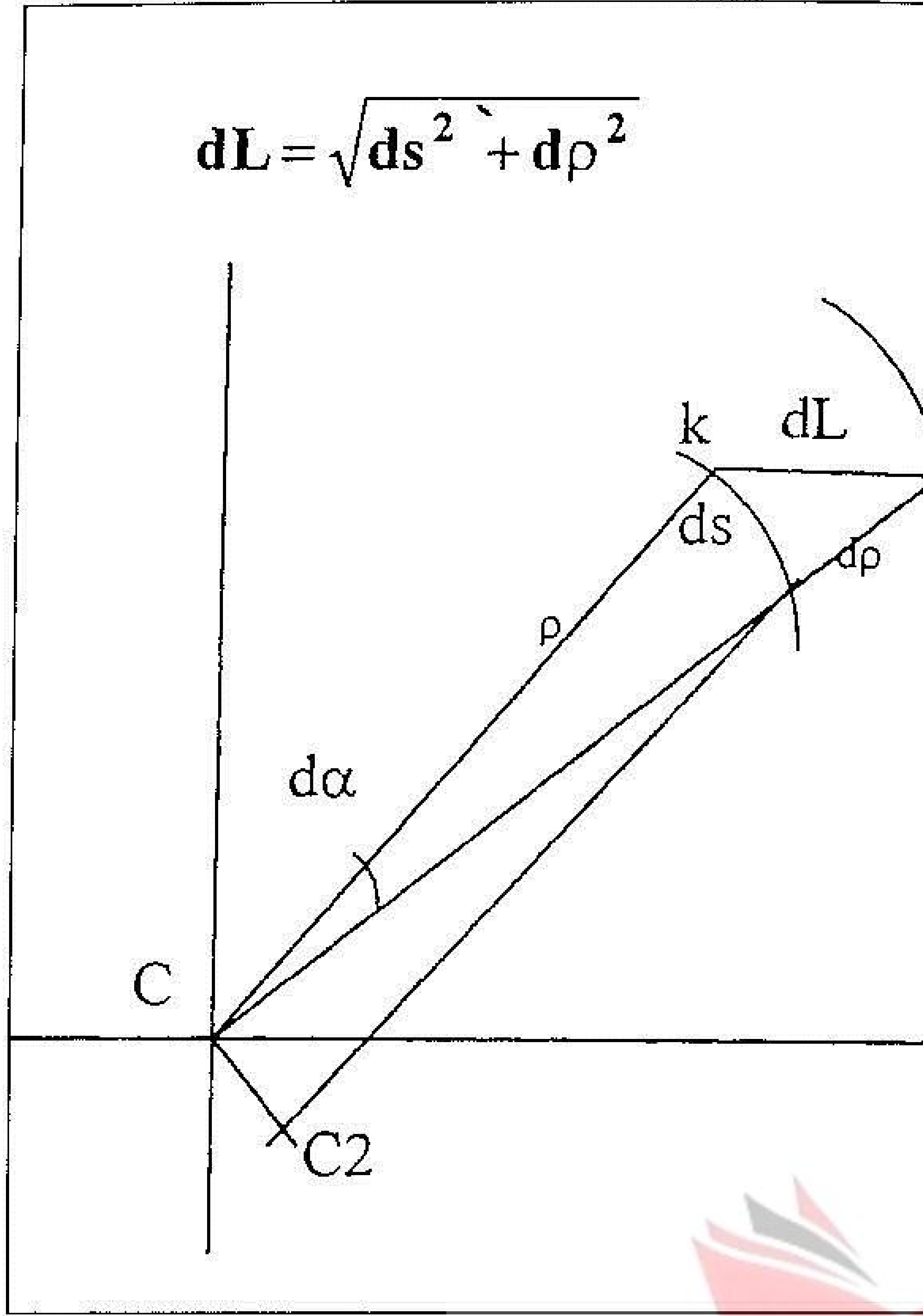
إنَّ كلاً من رسم الأقواس وتجزئة العناصر كان يتم سابقًا بالطرق التخطيطية التي من شأنها أن تؤدّي إلى أخطاء تتراكم مع أخطاء الرصد: لتعطي حلاً غير دقيق للمسائل الفلكية.

ويمكن إيضاح أخطاء الطرق التخطيطية بالتحليل الآتي:

دراسة تحليلية للأخطاء المرتكبة في رسم الأقواس في الاسطرلاب

الأقواس المحددة بالمركز ونصف القطر

إنّ انزياح أيّ نقطة K من قوس دائرة عن موقعها الصحيح في المستوي إلى K1 يأتي بسبب خطأ في تحديد مركز القوس من C1 إلى C2، وفي نصف قطره من P إلى P+dp. ويمكن حساب هذا الانزياح من خلال الشكل (٤) من العلاقة الآتية:



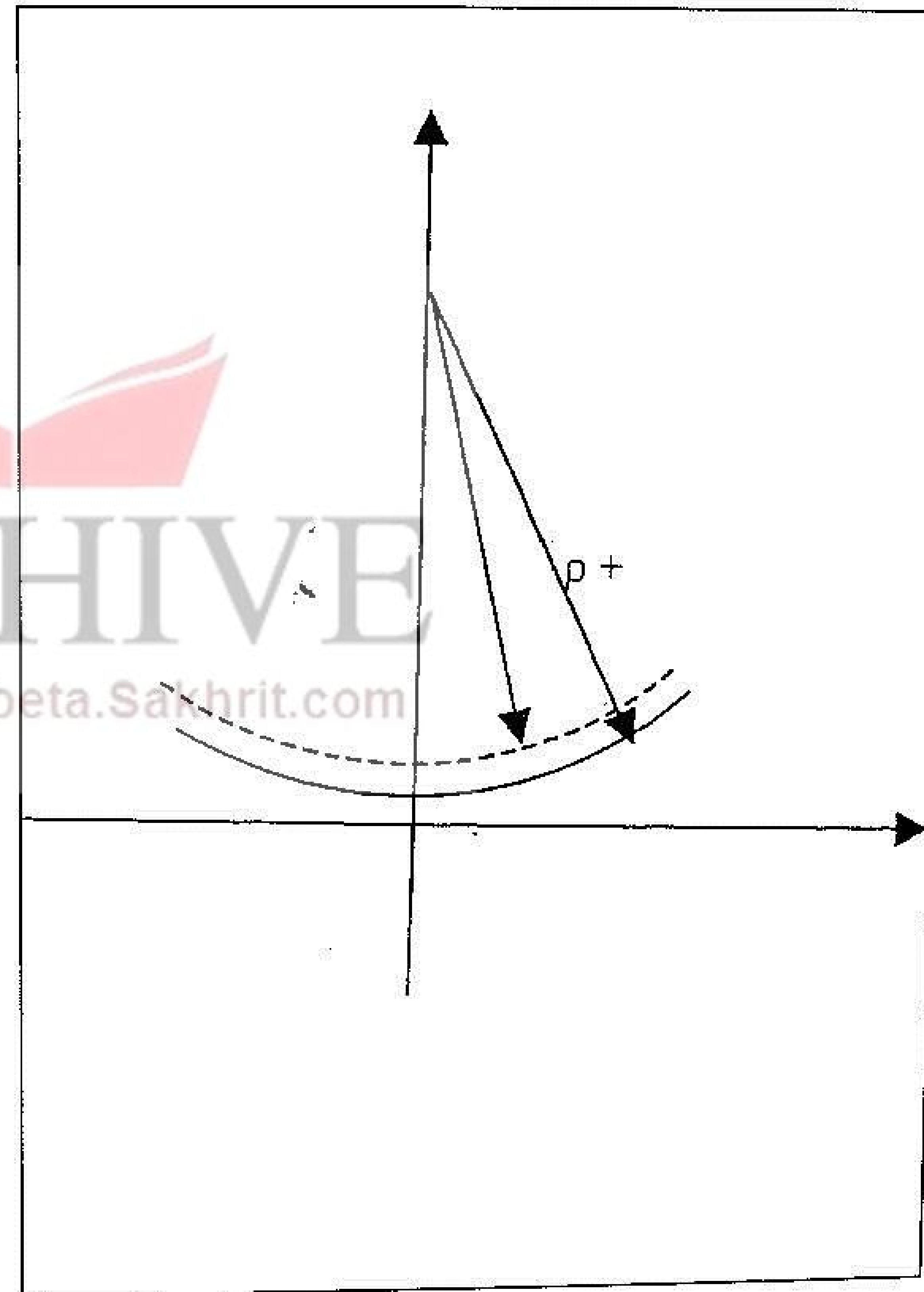
الشكل (٤)

ولكنّ خطأ التمركز يمكن التعبير عنه بخطأ زاوي بحيث تصبح العلاقة (٨) بالشكل الآتي:

$$dL = \sqrt{\rho^2 \ d\alpha^2 + d\rho^2}$$

ومن المعلوم أنّ الخطأ في الزاوية dα سيؤدّي إلى انزياح القوس المرسوم في الصفيحة، وسيكون الخطأ الناجم عن ذلك غير متجانس تبعًا لنصف قطر القوس، وغالبًا ما يكون غير ملحوظ في المقنطرات الكبيرة. أمّا تأثير الخطأ في نصف قطر القوس فسيبدو كبيرًا بالمقارنة مع خطأ التمركز، وذلك لأنّه يدخل بشكل مباشر في تحديد دوائر الارتفاع في الاسطرلابات الصغيرة خاصّة، التي تكون التباعدات فيها صغيرة. ففي حالة وجود خطأ في P فهذا يعني وقوع النقطة على دائرة ارتفاع أخرى. فمثلاً في اسطرلاب ذي قطر ١٥ سم نجد أنّ التباعد بين مسقطي المقنطرتين(h=0°) و(h=3°) على خط منتصف

النهار هو بحدود 2mm أمّا نصف قطر المقنطرة ($h=0^\circ$) فهو 12.76m، أي إنّ التباعد لا يتجاوز ٢٪ من قيمة نصف القطر، وهو مقدار يمكن أن يكون خطأ ترسيميًّا عند استخدام الطرق التقليدية، بمعنى أنّنا لو أخطأنا في تقدير قيمة p ورسمها بنسبة ٢٪ لوقعت النقطة المدروسة على مقنطرة أخرى تلي المقنطرة الصحيحة (الشكل ٥)، ومن ثمّ سيكون الرصد على مقنطرة في الواقع، بينما الحساب بالاسطرلاب سيكون على مقنطرة أخرى مجاورة، وهذا بالطبع يعني عدم كفاية دقّة الاسطرلاب.

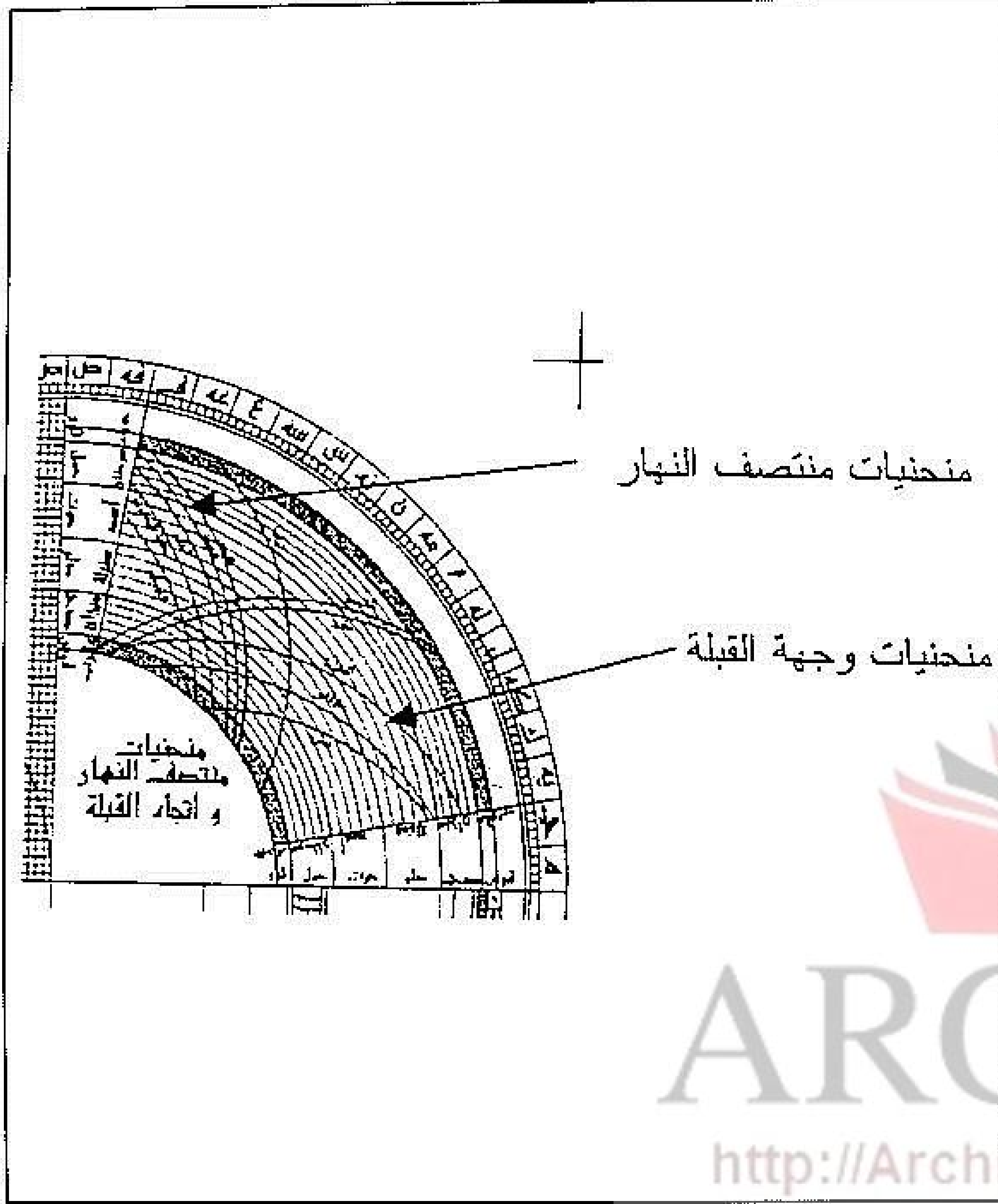


الشكل (٥)

إنّ ما ذكر أعلاه ينطبق على أيّ قوس دائرة. ففي دائرة الأفق يضاف إلى الخطأ في تحديد P وجود خطأ في تعامد خط المشرق والمغرب مع خط منتصف النهار، ممّا يؤدّي إلى خطأ التمركز أو دوران قوس دائرة الأفق. فإذا حصل خطأ في قوس الساعات بإشارة معاكسة فإنّ هذا يعني حصول خطأ مضاعف في تحديد زمني الشروق والغروب.

الأقواس المحددة بثلاث نقاط

في الاسطرلاب ثلاث مجموعات من هذه المنحنيات وهي مجموعتا منحنيات منتصف النهار ووجهة القبلة في ظهر الاسطرلاب (الشكل ٦)، ومجموعة منحنيات الساعات في وجه الاسطرلاب (الشكل ٧).



الشكل (٦)

مجموعة منحنيات منتصف النهار تعني أنّ ارتفاع الشمس في منتصف النهار تابع للزمن، ومن ثمّ لانحراف الشمس. الطريقة التقليدية في تنفيذ هذه المنحنيات هي بحساب هذا التابع من أجل ثلاث قيم للانحراف، ومن ثمّ البحث عن مركز أفضل قوس يمرّ بالنقاط الثلاث، وهذا هو بالضبط مكمن الخطأ، أي العثور على مركز القوس ونصف قطره.

أمّا مجموعة منحنيات وجهة القبلة فهي تمثّل العلاقة بين ارتفاع الشمس واتجاه القبلة في أيّ يوم من أيّام السنة، ورسم هذه المجموعة كان يتطلب أولاً حلّ معادلات في الهندسة الكروية: لتحديد ارتفاع الشمس عندما تكون باتجاه القبلة في ثلاثة تواريخ محدّدة، وثانيًا تجسيد هذا الحلّ من خلال إمرار

قوس دائري من ثلاث نقاط، تمثّل هذه التواريخ؛ إذ الخطأ هنا مركّب من مصدرين.

الأول : دقّة حلّ المعادلات، وهنا يكفي أن نعرف أنّه يجب حلّ المعادلتين الآتيتين بطرق تقريبية أو بأسلوب ميكانيكي باستخدام الاسطرلاب نفسه.

$$\operatorname{tg} \alpha = \frac{\cos \varphi_M \sin (\lambda_M - \lambda)}{\cos \varphi_M \sin \varphi - \sin \varphi_M \cos \varphi \cos (\lambda_M - \lambda)}$$

$$\sin \delta = \sin \varphi \sin h + \cos \varphi \cos h \cos \alpha$$

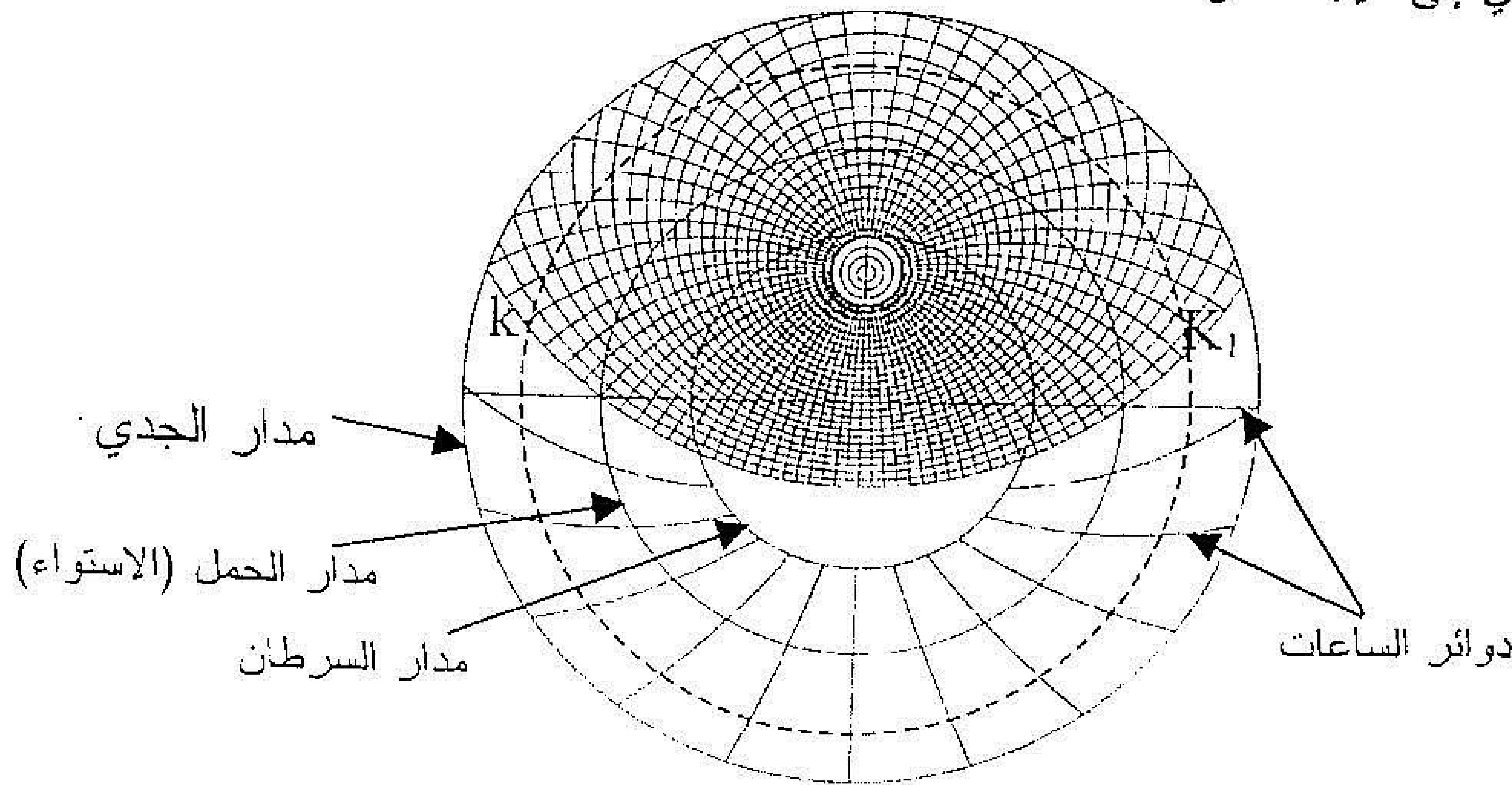
حيث φ، λ إحداثيّات مكان تحديد القبلة، λ_M، φ_M إحداثيّات مكّة المكرّمة δ انحراف الشمس، h ارتفاعها.

الثاني : رسم القوس، وأثره كما ذكرنا أعلاه عند رسم مجموعة منحنيات منتصف النهار.

المجموعة الثالثة التي ذكرناها مجموعة أقواس الساعات حيث يعتمد مبدأ إنشائها على تقسيم مدارات السرطان والجدي والاستواء بين النقطتين K1 و K2 إلى اثني عشر قسمًا متساويًا (الشكل ٧)، ثمّ وصل هذه الأقسام بأقسام دوائر. وهذا يعني بالنسبة لصانع الاسطرلاب إمرار قوس دائري من ثلاث نقاط مفروضة: أي اختيار قوس بنصف قطر مناسب ومركز مناسب كما في حالة مجموعتي المنحنيات السابقتين. لذلك في حال وجود خطأ في هذه العملية سيظهر أثره في حلّ المسائل المرتبطة بالزمن. فمثلاً في مسألة تحديد الزمن المتبقّي حتى الغروب نقوم برصد ارتفاع الشمس وتحديد موقعها على دوائر الارتفاع، وتؤخذ قراءتان للزمن، الأولى عند هذا الارتفاع، والثانية عند اجتياز الشمس لدائرة الأفق. فهنا الخطأ الحاصل في جواب المسألة يأتي من الخطأ في دائرة الارتفاع (المقنطرة)، والخطأ في دائرة الأفق والخطأ في أقواس الساعات. ويلاحظ تعدّد مصادر الخطأ. وقد تتراكم بإشارات معيّنة حيث تؤدّي إلى نتيجة مغلوطة.

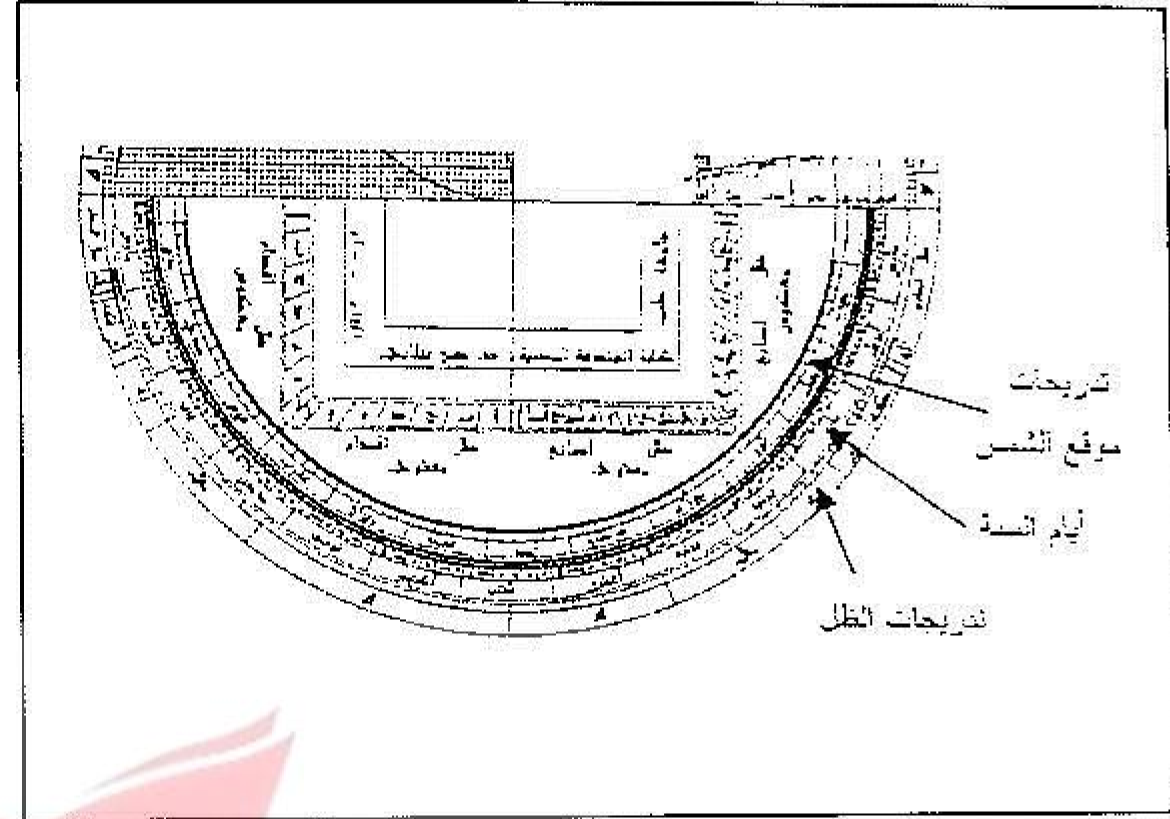
الأخطاء المرتكبة في التجزئة (التقسيم)

إنّ دقّة تجزئة الأقواس والمستقيمات في الاسطرلاب تنعكس على دقّة حلّ الكثير من المسائل. فالخطأ في تقسيم أقواس التقويم البروجي سينعكس

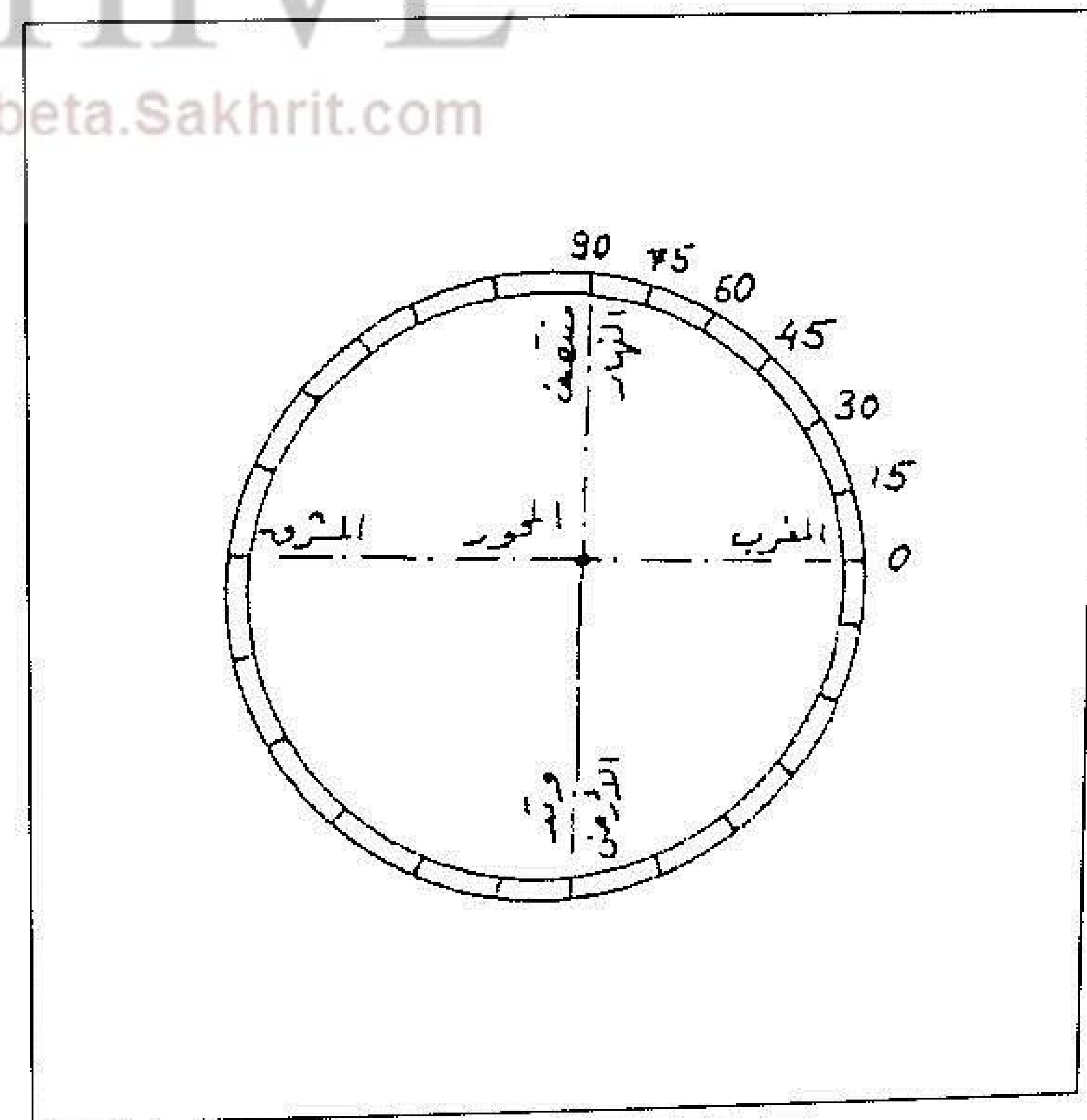


الشكل (٧)

على دقّة تحديد موقع الشمس (الشكل ٨). كما أنّ الخطأ في تقسيم الحجرة سيؤدّي إلى لا مركزية في دائرة القياس (الشكل ٩). أمّا الخطأ في تقسيم مربع الظلال فسينعكس على دقّة حلّ المسائل المساحية. فتقسيمات تابع الظلّ - غير الخطّي - المرتبط مع مربع الظلال ليست متجانسة على القوس، أي لا بدّ من حصول أخطاء في تقسيمه بالطرق التقليدية.

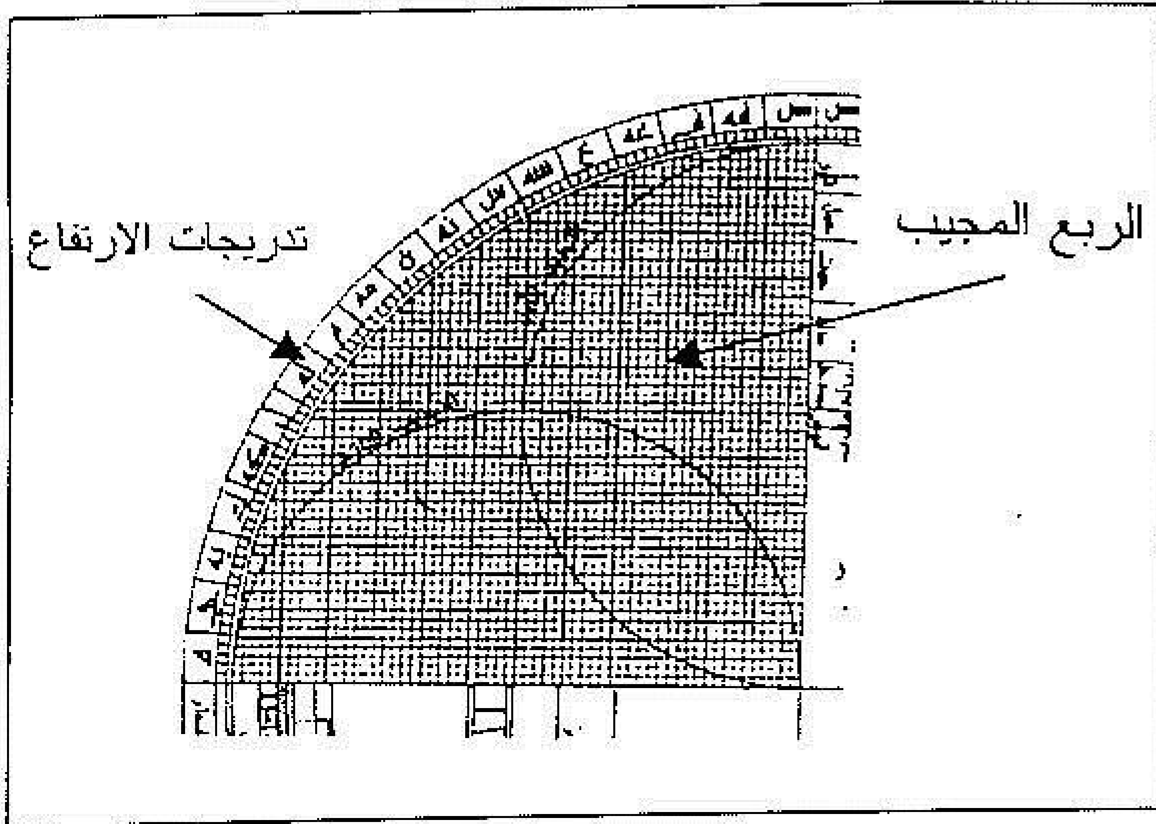


الشكل (٨)



الشكل (٩)

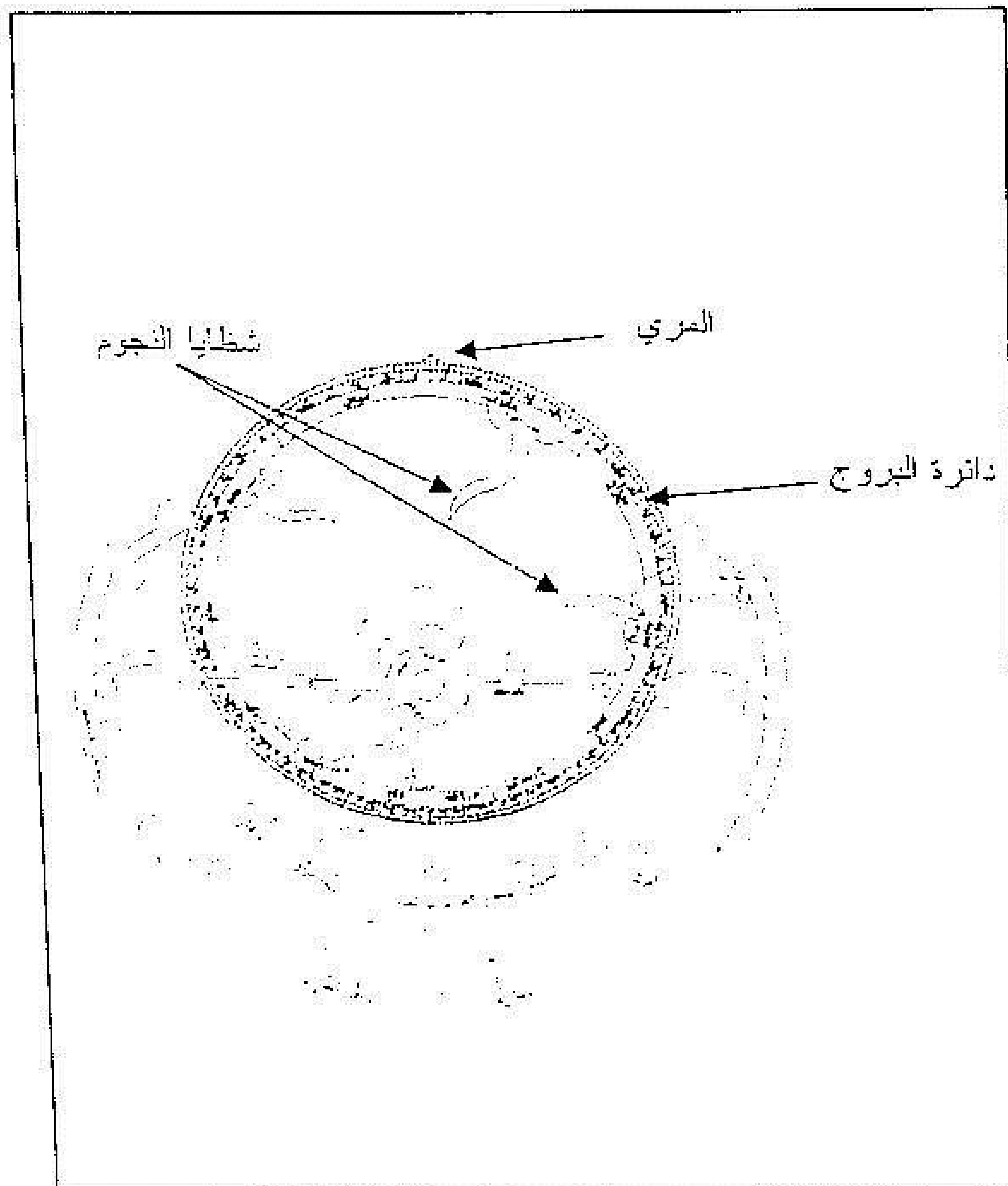
أخيرا دقّة التقسيم في الربع المجيب تعدّ أساسية في حلّ جميع المسائل التي تحتاج إلى حساب النسب المثلثية، والخطأ هنا احتماله كبير بسبب كثافة خطوط التقسيم(الشكل ١٠).



الشكل (١٠)

أخطاء الشبكة (العنكبوت):

تعدّ الشبكة أهم أجزاء الاسطرلاب وأصعبها تنفيذاً، فالنهايات المدبّبة فيها تمثّل مواقع النجوم الثابتة المحدّدة بإحداثيّاتها (الشكل ١١). لذلك فإنّ وجود خطأ في تحديد موقع النهايات المدبّبة يعني خطأ مباشرًا في حلّ الكثير من المسائل الفلكية، ويضاف إلى هذا الخطأ أيضًا خطأ التنفيذ: إذ يجب تفريغ صفيحة المعدن تفريغًا دقيقًا دون المساس بالنقاط التي تمثّل مواقع النجوم، وهذه العملية معقدة في وقت لم تكن فيه التقانة متطوّرة كما هي الآن.



الشكل (١١)

تصميم الاسطرلاب بمعونة الحاسوب

يؤدّي الاعتماد على برامج التصميم بمعونة الحاسوب إلى فوائد عدّة؛ إذ تلغى بعض مصادر الخطأ بسبب:

- الاعتماد على العلاقات التحليلية لتحديد مراكز الأقواس وأنصاف أقطارها.

- الرسم اعتمادًا على الإحداثيّات والعناصر الهندسيّة للدوائر والأقواس.

- استخدام خوارزميّات دقيقة: لتقسيم الأقواس والمستقيمات إلى أجزاء متساوية.

- دقّة تمثيل الأعداد الحقيقية في الحاسوب كبيرة بشكل كافٍ عمليًا لإلغاء أيّ خطأ في تحديد الإحداثيّات والرسم.

لذلك يعني استخدام برامج التصميم بمعونة الحاسوب (CAD System) إلغاء الأخطاء المذكورة في الفقرات السابقة، على أساس أنّ عمليات التقسيم تتم باستخدام خوارزميّات دقيقة، وعمليات رسم المنحنيات تتم اعتمادًا على عناصرها المحسوبة.

فمثلاً يمكن رسم منحنيات الساعات بشكل دقيق، حيث تقسم أقواس مدارات الحمل والسرطان والجدي باستخدام خوارزميّات التقسيم إلى اثني عشر قسمًا متساويًا، وبخوارزميّة أخرى يمرّر قوس دائري من كلّ ثلاث نقاط مشتركة في ترتيب التقسيم على كلّ من مدارات السرطان والاستواء والجدي. ومن ثمّ تمّ إلغاء الخطأ الناجم عن عدم انطباق النقاط مع القوس المرسوم.

وبالنسبة للربع المجيب تصميمه يعني تقسيم نصف قطر إلى ستين قسمًا متساويًا، وفي الاسطرلابات الصغيرة، التي يقلّ قطرها عن 12cm، تصبح عملية التقسيم بالطرق التقليدية صعبة؛ لأنّ القسم الواحد يقلّ عن الميليمتر، لذلك باستخدام الحاسوب وبتوافر خوارزمية تقسيم تصبح العملية سهلة ودقيقة.

أمّا التقويم البروجي فهو أداة ربط موقع الشمس في الدائرة البروجية مع الزمن: أي إنّه يجب تحديد ٣٦٥ موقع للشمس تبعًا لأيّام السنة. فإذا وزعنا هذا التقويم على محيط النصف السفلي لظهر الاسطرلاب، فهذا يعني حسب المثال السابق أن يقسّم قوس دائرة بطول 18.5cm على أقسام متساوية عددها ٣٦٥ قسم، وهذه العملية معقّدة جدًا إذا لم تتوافر خوارزمية خاصّة باستخدام الحاسوب. وما عدا ذلك، يجب تحديث التقويم البروجي باستمرار: لأنّ علاقة موقع الشمس بالزمن ليست ثابتة بسبب نوسان محور الأرض[٦]، وهذا التحديث لن يظهر أثره إلاّ إذا نفذ باستخدام الحاسوب.

الأنموذج المصنوع[٧]:

بنتيجة هذا البحث تمّ الحصول على التصاميم الدقيقة اللازمة لصناعة نموذج اسطرلاب بالمواصفات الآتية:

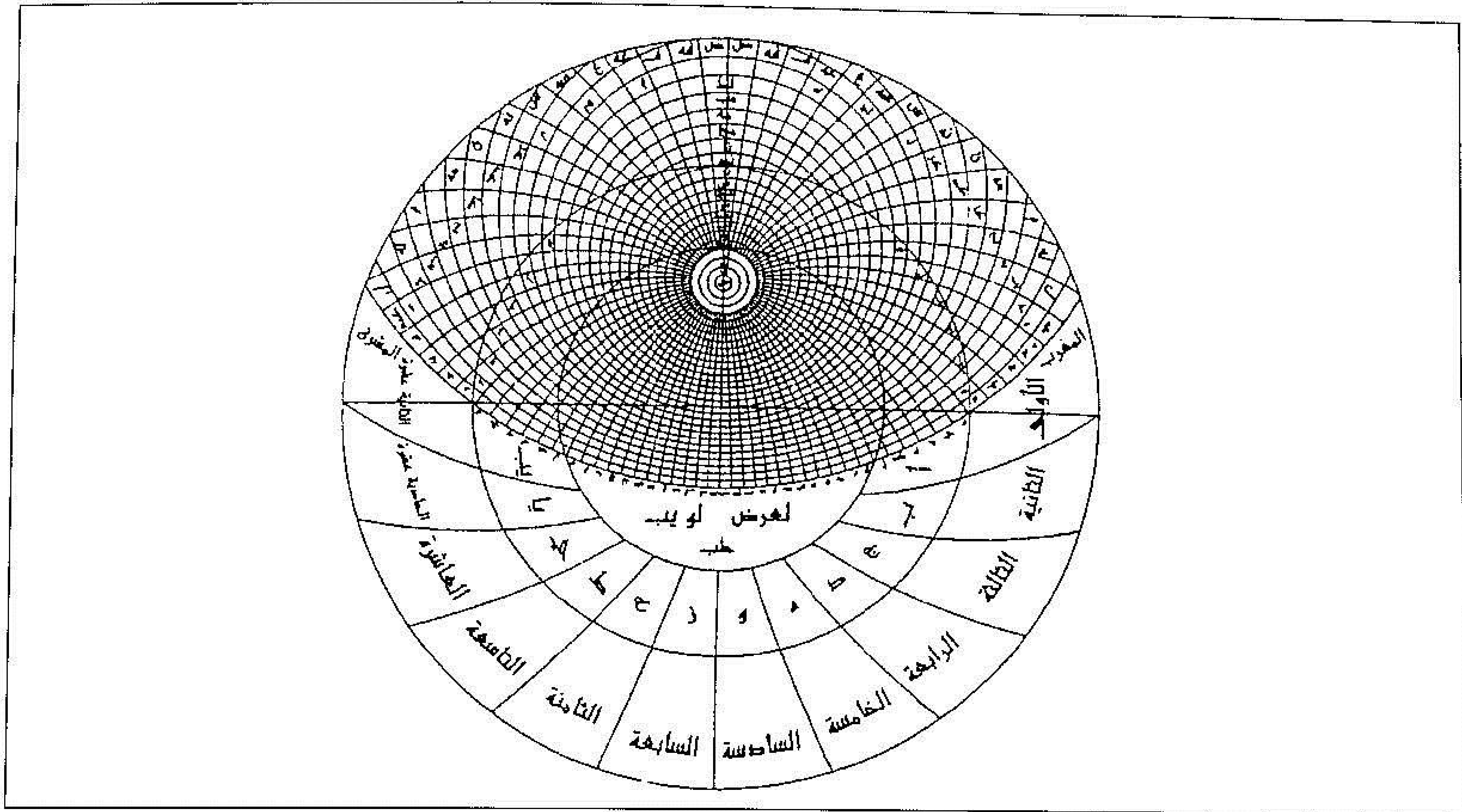
- إحداثيّات النجوم في الأنموذج المصنوع معدّلة، حيث يمكن استخدامه في الوقت الحالي.

- مزوّد بست صفائح إضافةً إلى الحجرة، ويصلح للاستخدام في العروض الجغرافية الآتية: دمشق، حلب، مكّة المكرّمة، المدينة المنوّرة، القدس، عمان، دبي، المنامة، الكويت، الخرطوم، صنعاء، طرابلس، روما، تولوز.

- التدريجات: ١ درجة للرصد، ٢ درجات للمقنطرات، ٥ درجات للسموت، أمّا دقّة الرصد والقراءة فيمكن أن تصل إلى 0.5 درجة.

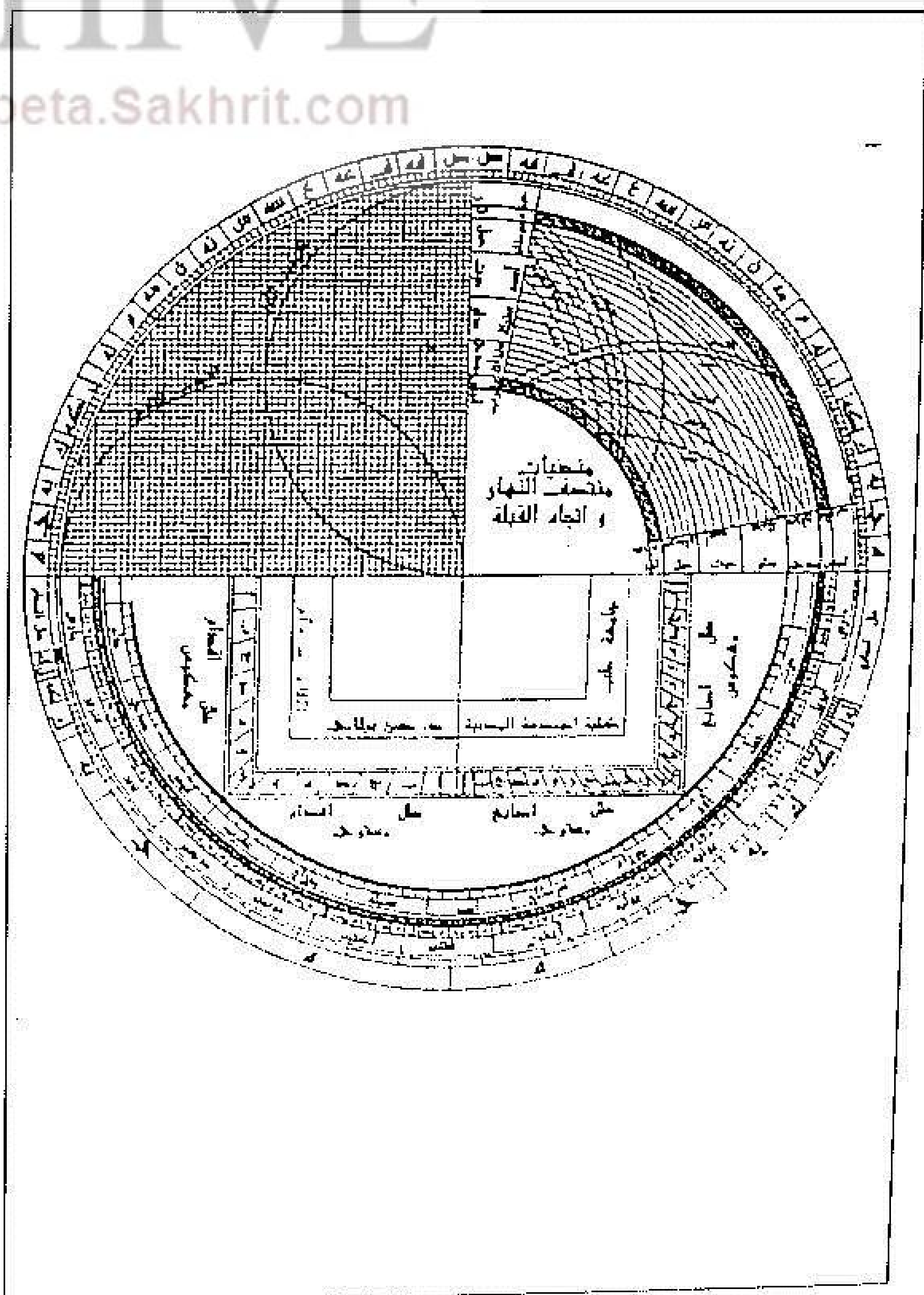
- المعدن: نحاس أصفر.

الوزن: 900غ.

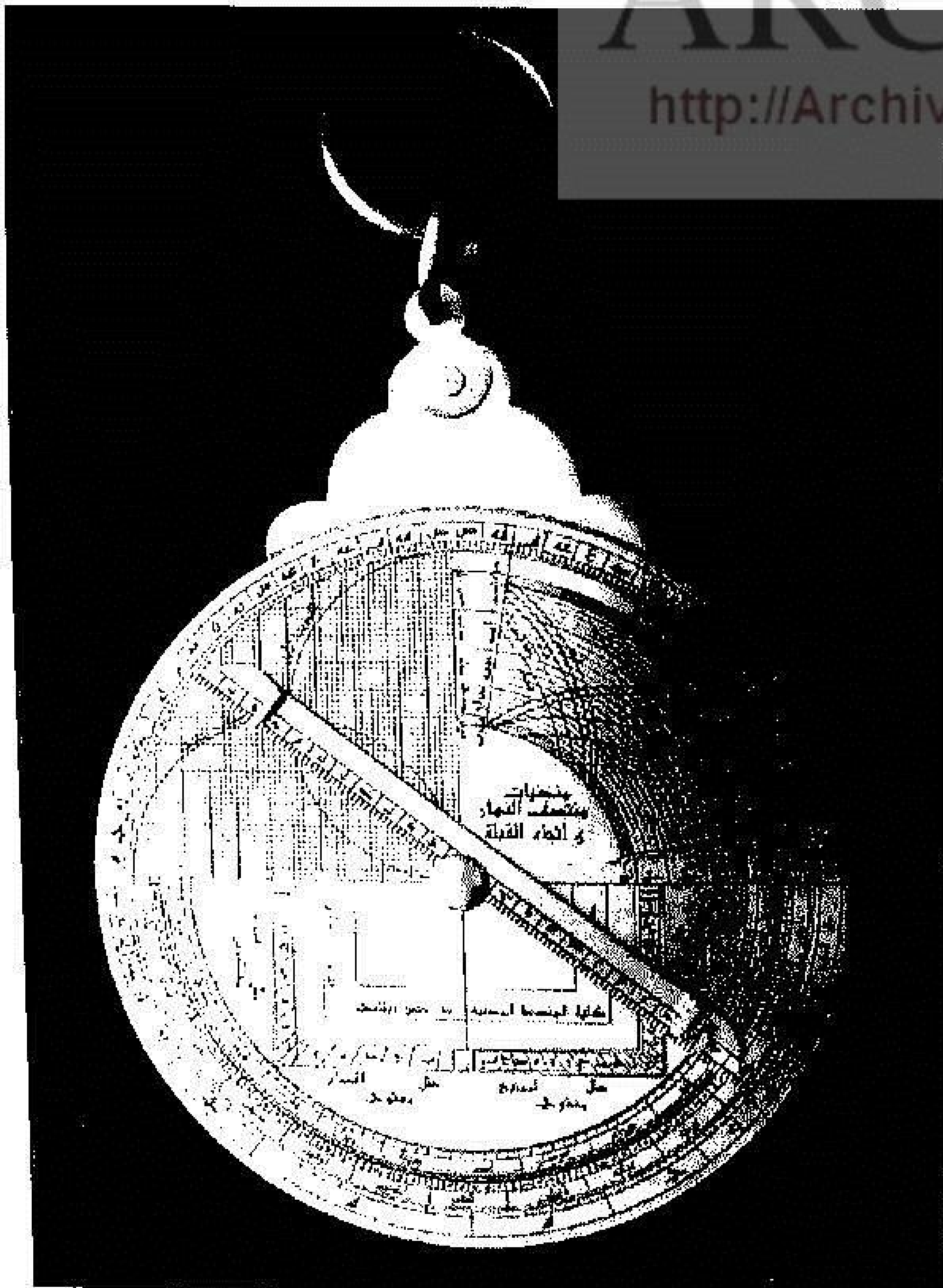


الشكل (١٢) أحد نماذج الصفائح المنفّذة (مدينة حلب)

يمثّل الشكل (١٢) تصميمًا لإحدى الصفائح. والشكل (١٣) يمثّل تصميمًا لظهر الاسطرلاب المصنوع. أمّا الشكل (١٤) فهو صورة فوتوغرافية للنموذج المصنوع بعد تجميعه، حيث يظهر في الجانب الأيمن وجه الاسطرلاب، وفي الأيسر ظهره.



الشكل (١٣) الانموذج المنفذ لظهر الاسطرلاب



الشكل (١٤) صورة فوتوغرافية للانموذج المصنوع

٧ - الخاتمة

إنَّ استخدام برامج التصميم بمعونة الحاسوب (CAD System) في تصميم الاسطرلاب والآلات الفلكية التراثية الأخرى يعني تسهيل مهمة التصميم إضافةً إلى إلغاء أخطاء الصناعة، وذلك من أجل تقديم هذه الآلات بصفتها نماذج أصيلة من إنتاج الحضارة الإسلامية. ●

●●●

الحواشي

١ - الإسقاط والارتسام مصطلحان مترادفان.

٢ - An album of map projections : 240.

٣ - الجيوديزيا.

٤ - الاستيعاب : ٢و.

٥ - مخطوطة كتاب العمل بالاسطرلاب للصوفي: رقم ٢٦٤٢.

٦ - نوسان محور الأرض هو دورة محور الأرض حول محور الدائرة البروجية مرّة كلّ ٢٦٠٠٠ سنة، ومن ثمّ ما يعرف اليوم بالتنجيم المرتبط بالبروج يعدّ مرفوضًا علميًا: لأنّه يستند إلى واقع غير موجود. فمثلاً من يعتقد أنّه من مواليد برج الحوت، هو في الواقع من مواليد برج الدلو، أي إنّ هناك انزياحًا تراجعيًا مقداره شهر واحد. هذا الانزياح بمعدّل درجة واحدة كل ٧٢ سنة. ومن ثمّ يجب تحديث التقويم البروجي كلّ ٧٢ سنة كحدّ أقصى.

٧ - هذا الأنموذج معروضٌ حاليًا في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي.

المصادر والمراجع

- **استيعاب الوجوه الممكنة في صنعة الاسطرلاب**، للبيروني أحمد بن محمد، مخطوط محفوظ في مجلس شوراي ملي ١٥٠، عنها نسخة ميكروفيلمية في معهد التراث العلمي بحلب.
- **الاسطرلاب طرق وأساليب رسمه وصنعته**، لإبراهيم شوكة، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج١٩، بغداد، ١٩٧٠م.
- **تسطيح الصور وتبطيح الكور، للبيروني**، أحمد بن محمد، تح. د. أحمد سعيدان، مجلة دراسات، مج٤/ع١، ٢، الجامعة الأردنية، عمّان، ١٩٧٧.
- **جامع المبادىء والغايات في علم الميقات**، للمراكشي، الحسن بن علي، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، فرانكفورت، ١٩٨٤م.
- **الجيوديزيا (الارتسامات)**، لحسن بيلاني، منشورات جامعة حلب، ١٩٩٦م.
- **كتاب العمل بالاسطرلاب**، للصوفي، عبدالرحمن بن عمر، مخطوط مكتبة السليمانية، أيا صوفيا رقم ٢٦٤٢.
- **كتاب في كيفية تسطيح الكرة على سطح الاسطرلاب**، للبيروني، أحمد بن محمد، ط١، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن.
- **مفاتيح العلوم**، للخوارزمي، محمد بن أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت.

ترميم ما بقي من كتاب:

الإرشاد لمعرفة الأجداد

لمحمد بن عبد الكريم العسوسي

الأستاذ/ عبد الحميد عبد الله الهرامة
طرابلس - ليبيا

نحمد الله على أن يسّر لهذا الوطن العربي الليبي أسرة أندلسية مثقّفة، عملت على تسجيل صفحات مشرقة من تاريخه الثقافي، هي أسرة النائب الأنصاري، أو العسوسي الأندلسي. فمن تكون هذه الأسرة؟ وما صلتها بالكتاب الذي بين أيدينا؟

يعدّ كتاب (الإرشاد لمعرفة الأجداد)، للشيخ محمد بن عبدالكريم الأنصاري، من كتب التراجم المهمّة في التاريخ الثقافي الليبي، وقد كان فقده من مكتبة الأوقاف خسارة يصعب تعويضها، ولا يفوقها في مدى خسارة ما منيت به مكتبات المخطوطات الليبية[1] إلاّ نسخة الجامع الصحيح للبخاري التي كتبها الصفدي، وعلّق عليها كبار المحدثين من أمثال ابن حجر، واتّخذها الأستاذان الطاهر ابن عاشور وابنه الفاضل مرجعًا لتصحيح النسخة المطبوعة من صحيح البخاري، ولا يزال السؤال والأمل حول وجودهما قائمين حتى يومنا هذا.

غير أنّ كتاب (الإرشاد) قد حظي من عناية المؤرخ أحمد بن حسين النائب، حفيد المؤلف، ما جعله يقتبس منه الكثير من معلوماته وتراجمه في كتابيه (نفحات النسرين) و(المنهل العذب)، وبذلك حفظ لنا ترجمات نعتقد أنّها بنصّها أخذت من كتاب (الإرشاد)، وهي ترجمات لأعلام أجداد المؤلف. الذين ذكرهم أحمد النائب في كتابيه.

فرغ المؤلف من تأليف هذا الكتاب في الرابع والعشرين من المحرم سنة ١٢١٢هـ كما أفادنا الأستاذ أحمد الفقيه حسن[2] - رحمه الله - الذي اطّلع عليه عندما كان رئيسًا لمكتبة الأوقاف خلال النصف الأول من القرن العشرين، وظلّ الكتاب فيها طوال هذه المدّة، وربّما بقي بعدها كثيرًا أو قليلاً قبل أن يختفي من أرففها، ولعلّ الأيّام القادمة تكشف عن وجوده أو وجود نسخة أخرى منه في بعض المكتبات الخاصّة، وحتى ذلك الحين رأيت أن يقف الباحثون

على ما أسميته ترميمًا لكتاب (الإرشاد لمعرفة الأجداد) عسى أن يجدوا فيه بعض العوض عن الأصل المفقود.

محتوى الترميم

[١]

[العارف بالله عبد الكريم بن أحمد]

كان فقيهًا عاملاً، قاضيًا، جليلاً، عادلاً، رئيسًا، أوحد العلماء، شرف الفقهاء، واسطة المدرسين، محدِّثًا لغويًّا، خطيبًا متقنًا، أصوليًّا متكلِّمًا، صالحًا زاهدًا، ورعًا قوّامًا، خاشعًا، له نور، وعليه قبول.

أخذ عن الأخوين الفقيه المحدّث أحمد والعلامة محمد ابني السكلاني، والفقيه الإمام علي بن محمد ابن صالح، ولي النيابة مكان والده - رحمهما الله - وحسنت سيرته، وكان لا تأخذه في الله لومة لائم، وله شعر رائق وأدب فائق، منه قوله:

يا مشتكى حزني، شرخ الشباب غدا
والشيب وافى فَعِلق العمر ضاع سُدى

ناديت بالويل إذ بانت طلائعه
ووفده رام للفودين أن يفدا

وقلت ما تبتغي منّي كفلت به
لَوِدْت منْ قبل ذا من أجله لودا

أجابني بلسان الحال ينشدني
لا تبتئس يا فتى فالعيش عيش غدا

يوم ترى فيه من خاف الإله على
كثبان مسك فلا يخشون فيه ردى

وجوههم أسفرت بالبشر ضاحكة
والمبلسون استجاشوا بالبكا كمدا

يا طول حسرتهم يا عظم حيرتهم
لا يذكرون بها مالاً ولا ولدا

يا مشتكى حزني، من خاف نار لظى
فكيف لا يألف الأحزان والسهدا

من خاف أدلج والموعود مرتقب
والعبد لم يرتقب زادًا ولا عددا

مثقّل الظهر قد ضاعت شبيبته
سبهللاً بضيا التسويف قد حددا

إنّا إلى الله إنّا راجعون له
من نفس سوء رأت غي الهوى رشدا

يا ربّ يا ربّ لطف منك يشملني
تجاه من قد أتى للعالمين هدى

عليه أزكى صلاة منك دائمة
كذا سلام ذكي ما صدى وردا

والآل والصحب ما أنشى حليف أسا
يا مشتكى حزني شرخ الشباب غدا

وقد خمّسها تخميسًا جليلاً.

وكان قبل موته، بنحو سنتين، كثيرًا ما يردّد كلام الغوث سيدي أحمد بن عروس رحمه الله، حيث يقول [زجل]:

ما غرّها ؟ غرّها البينْ !
وأهل العقول استراحوا

ماذا فنتْ من سلاطين
وسيسان بالجير طاحوا

أيـــن الـــذي قـــبـلـــنـــا أيـــن ؟
لـــعـبتْ عــلـــيــهـــم وراحـــوا

ثمَّ مرض نحو الشهرين، وتوفي في غرّة ذي الحجّة الحرام، عام تسعة وثمانين ومئة وألف، ودفن بمقبرة آله جوار سيدي منيذر الصحابي رضي الله عنه.

ووالده:

[٢]

[الأستاذ أحمد بن عبد الرحمن]

كان من العلماء الأعلام الأجلّة الفخام، فقيهًا محدِّثًا، متقنًا في جميع العلوم، بارعًا في المنثور والمنظوم، مع نزاهة وعفّة، وعذوبة ألفاظ ورقة، وطهارة صدر، وحسن خلق، سريرته كعلانيته، أخذ العلوم عن أفاضل من الأئمة، منهم الأستاذ الكبير العارف بالله تعالى الشيخ محمد بن سعيد الهبري، والأستاذ أحمد بن عمر القيرواني أصلاً الطرابلسي دارًا.

وله تعليق على البخاري الشريف، وشرح لطيف على الأجرومية، نحو ثمانية كراريس، ولي النيابة بعد والده، وتوفي قرب الزوال يوم الجمعة، السادس عشر من محرم فاتح سنة خمس وخمسين ومئة وألف، ودفن بمقبرة آله.

ووالده:

[٣]

[العارف بالله تعالى عبد الرحمن بن أحمد]

كان من أولياء الله الذين جمعوا العلم والعمل، زاهدًا تاركًا للشبهات، رقيق القلب، شديد الحزن، غزير الدمعة، مجاب الدعوة، حسن الأخلاق.

أخذ عن جماعة من العلماء، منهم العارف بالله تعالى الأستاذ أحمد بن محمد بن محمد البهلول، والفقيه المفتي الشيخ محمد بن مساهل. وتولّى النيابة بعد والده، وتوفي عند الزوال، يوم الأحد مستهل المحرّم الحرام سنة ثلاثين ومئة وألف، ودفن بجوار آله.

ووالده:

[٤]

[الأستاذ أحمد بن عبد العزيز]

كان صالحًا فقيهًا فاضلاً نحويًّا، لغويًّا، عروضيًّا، ورعًا زاهدًا، عارفًا بالحديث وطرقه، ومعرفة رجاله، كثير المتابعة لما كان عليه المصطفى ﷺ، معتكفًا بالمسجد الذي أسّسه والده، غالب أوقاته يعلّم النّاس العلم، وكان جميل العشرة مع صحبه، حسن اللقاء، محبًّا في الفقراء والمساكين، مؤثرًا لهم، حريصًا على إيصال النفع لعباد الله.

تولّى النيابة إلى أن توفي ليلة الاثنين سادس أشرف الربيعين، سنة ثلاث وعشرين وألف.

ووالده:

[٥]

[الأستاذ عبد العزيز بن محمد]

كان فقيهًا تاجرًا، له حظٌّ جليل في العلم، وباع متّسع في الأدب، وهو الذي أسّس المسجد الكائن بداخل المدينة، بقرب سورها الغربي، وضريح الشيخ المزار سيدي عمران، واستوطن آخر عمره عند الجلاء واستيلاء الإسبنيول على طرابلس سنة ست عشرة وتسعمائة، بجبل غريان، وأسّس جامعًا بوادي النخل، وكان يؤمّ النّاس به، ورفض الدنيا، وتجرّد لأعمال الآخرة، وانقطع إلى الله عزّ وجلّ، مجتهدًا في ذلك على أقوم طريقة، إلى أن توفي ودفن بإزاء مسجده، وقبره يُزار، وقفل ابنه الأستاذ أحمد السالف الذكر إلى طرابلس بعد الفتح.

وأصل هذا البيت من الأندلس، من بلاد الثغر

الشرقي، انتقل عند الجلاء وغلبة الفونسو ملك إسبانيا عليه، إلى طرابلس أواخر المئة السابعة.

ونسبه في الأندلس إلى أبي عبدالله محمد بن عيسى بن بقاء الأنصاري. قال العلاّمة أحمد المقري في نفح الطيب، عند تعريفه ببعض من رحل من الأندلس إلى البلاد المشرقية، ما نصُّه: «ومنهم أبو عبدالله محمد بن عيسى بن بقاء الأنصاري، من الثغر الشرقي، أخذ القراءات» بالسبع[٣] «وأخذ عنه جماعة من أهلها، وكان شيخًا فاضلاً، حافظًا للحكايات، قليل التكلّف في اللباس، ذكره ابن عساكر، وقال: رأيته وسمعته ينشد قصيدة يوم خرج النّاس للمصلّى للاستسقاء، على المنبر، أولها:

أستغفر الله من ذنبي وإن كبُرا
وأستقلّ له شكري وإن كثرا[٤]

وكان يسكن وادي الحجارة، ويقرىء بالمسجد الجامع، ولد في الثاني والعشرين من شعبان سنة أربع وخمسين وأربع مئة، وتوفي يوم الأربعاء عند صلاة العصر، ودفن يوم الجمعة لصلاة الظهر (؟) الثامن من ذي الحجّة سنة ثنتين وعشرين وخمس مئة، ودفن في مقابر الصحابة بالقرب من قبر أبي الدرداء، رضي الله عنهم، قال: وشهدت أنا غسله، والصلاة عليه، ودفنه. وذكره السلفي[٥]، رحمهم الله جميعًا، وأمدّنا بأسرار علومهم.

[٦]

[أحمد بن عبد الدائم الأنصاري]

[ما يساق في هذه الترجمة من كتاب «الأجداد» ملخّصة بتصرّف خفيف من قبل الأستاذ أحمد الفقيه حسن].

الفقيه أحمد بن عبد الدائم. كان يُضرب به المثل في ظرافته، وفصاحته، وصلته لأقاربه والفقراء. كان حافظا، ذا معرفة بالتواريخ الإسلامية، والأخبار الملوكية، غاية في الذكاء والفطنة والعقل الراجح، ومن الغرائب ما اختصّ به من الحكمة، حيث كان يقول: لي معرفة بسبعين حكمة، وعمري الآن ما ينيف على الخمسين سنة، ولم يسألني أحد من أهالي طرابلس عن واحدة منها: ومن جملتها استخراج الماء من الأرض حتى يصعد إلى قمّتها بغير مشقّة، [قلت: ذلك من بدائع الحكم ونتائج الفكر، ولا شكّ أنّ الحكمة صناعة نظرية يستفيد منها الإنسان، وكذلك يخترعها بقدر مدلولات العقل ومراتبه][٦].

وكان له التقدّم في حسن الخط، وقد انفرد فيه بطريقة اخترعها، لم تكن أحسن منها قطّ في أنواع الخطوط المعهودة، وقد كان شاعرًا بليغًا، حسن الطريقة في شعره، ومن جيّده قوله من قصيدةٍ رادًّا بها على سؤال أرسل إلى طرابلس من جربة، يريد به مرسله الجدال:

ألا قل لمَنْ رام المسالكَ في الدُّجى
وزاغ عن النّهج القويم وبهرجا
بصرتَ وميضًا في غياهب سملقٍ
سموتَ إليه في سُراك معرّجا
ظننتَ قبابَ الحيِّ أقبلتَ نحوها
وقد كَذَبَتْ عيناك وانقطعَ الرَّجا
ألا أيّها المغترُّ نكثك قد بدا
ونسجُكَ أضْحى بالتناقض محلجا
فكيف وقد أقررت أنّك أخذً
عن ابن إباض ساء حالاً ومنهجا[٧]
فنحن به أدرى وقد بان أمرُهُ
لكلّ إمام حيث أغرى ولوّجا

خليفة من حلّ النّظام بخلفه
وشق عصا الإسلام جورًا وهَبْرَجا

وآذى علـيًّ ابنَ عم محمد
وصهر رسول الله بالنور توّجا

وكفّر بالتحكيم أعلم عالم
بسرٍّ كتاب الله تابعه نجا

هو الباب من يعدل عن الباب لم يجد
لنيل الأماني والمطالب مدرجا

أيا صاحب الأوراق جئت مجادلاً
جدالك أضحى بالقصور مدبّجا

بأحجارنا يا قاصرًا قد رميتنا
فهلاً لكم قولان عزوا ومنهجا

كمن دخل الهيجا بغير كنانة
ولا صارم يحمي إذا الحرب أرهجا

وله أيضًا القصيدة التي أنشدها في مدح طرابلس الغرب، رادًّا بها على المغربي الذي هجاها، وقد شرحها شرحًا جليلاً الشيخ الإمام أبو عبدالله محمد ابن خليل غلبون رحمه الله.

[انتهى كلامه.. ستة وعشرون بيتًا من القصيدة، وهي من البحر الطويل، على روي التاء مع الهاء، وليس يفهم أكانت الأبيات جملة القصيدة أم بعضها، وقد لعبت بها أيدي النسّاخ، وشوّهت بعض أبيات منها، حتى أخلّت بوزنها ومعناها خللاً فاحشًا، ولا بأس باقتطاف أبيات منها، وقع الاختيار عليها، وهي](٨):

طرابلس لا تقبل الذمّ إنّها
لها حسناتٌ جاوزتْ سيئاتها

إذا أمَّها من قد نأتْهُ بلاده
وأوحشه ذو أمرها من حماتها

تُطمْئِن(٩) عن نفسٍ ومالٍ وعشرةٍ
ويضحي عزيزًا ما ثوى بجهاتها

فكم من ديورٍ أخربت وكنائس
أحاطوا بها ليلاً وأفنوا طغاتها

وكم من أويسي بها ذي معارف
وكم من جنيدي على شرفاتها

قد اختارها الزروق دارًا وموطنًا
كذا ابن سعيد مقتدٍ بهداتها

ولن ترَ غشا قط من جمع أهلها
ولا قسمًا في بيعهم من حفاتها

إذا حان وقتٌ للصلاة رأيتهم
سراعًا وخلُّوا الرِّبحَ في عرصاتها

بها ملكٌ أندى من السُّحب راحةً
وأرأفَ بالأغراب من والداتها

له همّةٌ تعلو لتأييد سنةٍ
بحفظ مبانيها وجمع رواتها

فلا تهجُ أرضًا للثغور حنونةً
كفاها مديحًا عدُّكم هفواتها

ويكفي أهاليها من الفضل أنّها
رباطٌ لمن قد قام في حجراتها

الحواشي

١ - تعرّضت المدن الليبية، وفي مقدمتها طرابلس، إلى غزوات متعدّدة في تاريخها الإسلامي، أثّرت في سلامة تراثها المخطوط، ومنها غزوات الإسبان والنورمانديين واستعمار فرسان مالطا والحصار الفرنسي والحصار الأمريكي في أثناء حكم أسرة القرمانللي، والغزو الإيطالي والبريطاني في العصر الحديث، يضاف إلى ذلك بعض الفتن الداخلية وآفات المخطوطات العامّة التي أثّرت فيها عبر الزمن، ومع ذلك تأتي أهمية المخطوطات الليبية من كونها كانت غائبة عن الفهارس التي عملها أو استعان بها بروكلمان وفؤاد سزكين وغيرهما، الأمر الذي جعل إمكان الوقوع على مفاجآت فيها كثير الاحتمال.

٢ - أفادنا بذلك عنه الشيخ الطاهر الزاوي في مقدمة تاريخ ابن غلبون، ثمَّ تمَّ العثور على مسودة مهمّة لرسالة الأستاذ أحمد الفقيه حسن إلى الشيخ الطاهر الزاوي كانت أكثر تفصيلاً من النبذة المشار إليها، ومنها أفدت في ترجمة أحمد بن عبد الدائم الأنصاري بمجلة الناشر العربي في عددها الثامن.

٣ - قوله بالسبع زيادة ليست في النفح: ٢/١٥٣، وقد ورد في النفح ما يفيد ذلك في غير هذا الموضع، حيث قال المقري: «أخذ القراءات عن أبي داود سليمان بن نجاح، وحلّ حاجاً، فقدم دمشق، وأقرأ بها القرآن بالسبع وأخذ عنه جماعة من أهلها.

٤ - يجوز في الشعر قطع همزة الوصل مراعاة للوزن.

٥ - إلى هنا ينتهي النقل من المقري، وفي نقله منه بعض التصرّف، ومن ذلك قول المقري إنّ الدفن كان يوم الخميس وهو الراجح؛ إذ يستبعد الدفن يوم الجمعة، وهو ما أورده الناتب، لمن مات يوم الأربعاء في ذلك العصر. ويشير المقري إلى أنّ تاريخ وفاته كان ٥١٢هـ وليس كما جاء في المنهل العذب، وما قاله المقري لما نقله ابن الأبار عن ابن عساكر. انظر التكملة بتحقيق الهراس: ١/ ٣٢٦ - ٣٢٧.

٦ - يبدو أنَّ هذه الإضافة التي جعلها الأستاذ أحمد الفقيه حسن بين معكوفين هي من عنده، ولذا وضعتها بين معكوفين.

٧ - هذا من مقابلة الجدال بمثله، ولكن ابن إباض من التابعين الذين صرفوا أنفسهم عن الفتنة، وقعدوا عن ركوب طريقها المهلكة، ولا يسره، ولا غيره من السلف الكريم، وقوع هذه المنازعات الكلامية الجوفاء بين أبناء أمّة تقرّ بالشهادتين، وترفع راية القرآن الكريم.

٨ - ما بين المعكوفين إضافة واضحة كتبها الأستاذ أحمد الفقيه حسن، والأبيات التي بعدها ممّا اختاره من القصيدة المنوّه عنها، وقد أحسن الاختيار.

٩ - كتبت في الأصل تطمأن والتصويب من الكاتب.

نصّان في
فضائل أهل الأندلس
إضاءة وتحقيق

الدكتور/ محمود خيّاري
قسم اللغة العربية وآدابها
جامعة الجزائر المركزية
الجزائر

في تاريخ الفكر الأندلسي نصّان عن فضائل أهل الأندلس أغفلهما أبو العبّاس أحمد بن محمد المقري التلمساني، المتوفى عام ١٠٤١ هـ/ ١٦٣١ م، من كتابه الموسوم (نفح الطيب من غصن الأندلس الرّطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب)، وقد اعتمدت في تحقيق النصّين وتخريجهما على مخطوطة يتيمة، مبتورة البداية والنهاية، مجهولة الناسخ والجامع، محفوظة في مكتبة الإسكوريال El Escorial، دون عنوان، تعرف بمخطوطة الاسكوريال، وبرقمها الذي عنونت به، وهو (٥٣٨)، وتضم هذه المخطوطة خمسًا وأربعين [٤٥] رسالة أندلسية متنوّعة بين مرابطيّة وموحديّة، ورسالة لعلي بن أبي طالب (ت ٤٠ هـ/ ٦٦١ م)، ومقامتين. وبقيت هذه النصوص مغمورة باستثناء رسالة أحمد بن غارسية Garcia (ت ٤٧٧ هـ/ ١٠٨٤ م)[1] في الشعوبية والردّ عليها[2].

وقد كتبت المقامة الأولى عن محارب بن محمد الوادي آشي [شوهد حيًّا عام ٥٣٣هـ/ ١١٥٨م][3] بدأها بقوله: «أخبر فتح بن ميسور[4]، قال: تعرّفت بمدينة صور[5]، بفتى يعرف بابن منصور، ذي جدّ بعيد الحيف، وقد لا يزيد على السيف... يسعى في ميدان الفصاحة فتحمد مساعيه، ويدعو أباسم البلاغة [فتجاب][6] دعوة داعيه... حتى حكم الدهر بعده وفراقه، فنجّدت وعرّق وغرّبت وشرّق... وصرت أكلّف البريّة بحضرة المرية...»[7].

أمّا المقامة الثانية، فهي من صنع الفتح بن خاقان [ت ٥٢٩هـ/ ١١٣٥م]، صاحب مطمح الأنفس، وقلائد العقيان، في ذمّ شيخه أبي محمد البطليوسي [ت ٥٢١هـ/ ١١٢٧م][8]، استهلّها بقوله: «قال علي بن هشام: «قدمتُ الأندلس من أرض الشام أجوب البقاع، وأفري الأصقاع، وأصاحب أهل الأدب والسنن، وأُجانب أهل الأهواء والظّنن، حرصًا على الثلاث [٠٣] التي تزيّن الغريب، وتنفي التأنيب والتثريب، و[قديما][9] كان يشوّقني الأدباء، وأقول:

هم في الأوطان غرباء، فلي في البلاد من هواهم نصيب، والغريب للغريب نسيب[١١][١٢].

وكُتب على جلدة غلاف المخطوطة، بخطٍ حديث «مجموعة قيّمة من رسائل سياسيّة، وإخوانية أندلسية في القرن الخامس [٥هـ/ ١١م]، والسادس [٦هـ/ ١٢م]، وأوّلها: رسالة لأبي حيّان التوحيدي [ت ٤٠٠هـ/ ١٠٠٩م] عن أبي بكر الصدّيق [ت ١٣هـ/ ٦٣٤م] وعلي بن أبي طالب»، لكنَّ النصوص تستمر لحدّ القرن السابع [٧هـ]، الثالث عشر [١٣م]، بدليل احتواء المخطوطة في التعزية كتبها: عبدالرحمن بن يخلفتن الفازازي [ت ٦٢٧هـ/ ١٢٣٠م][١٣][١٤]، عن الخليفة المأمون الموحدي [ت ٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م][١٥] الذي تولّى الخلافة بين عام ٦٢٤ و٦٣٠هـ/ ١٢٢٦ و١٢٣٢م.

يقول جامع الرسائل أو ناسخها: «الحمد لله، مجموع فيه مبايعة عليّ بن أبي طالب أبا بكر الصديق رضي الله [عنهما][١٦]، وتفسير ألفاظها لغةً، ومكاتبات الأمير علي بن يوسف بن تاشفين [ت ٥٣٧هـ/ ١١٤٣م][١٧]، ومخاطبة الراهب الفرنسي[١٨]، وجوابه للإمام أبي الوليد الباجي [ت ٤٧٤هـ/ ١٠٨١م][١٩]، ومكاتبات أهل سبتة أهل الجزيرة الخضراء [Algeciras]، ومضحكات وغرائب، والله يثق، وعليه يتوكّل ويعتمد، مالكه محمد بن يوسف بن محمد[٢٠]، وفيه رسالة [لأبي الصلت أمية بن عبدالعزيز الداني][٢١] [ت ٥٢٩هـ/ ١١٣٥م][٢٢] فيه أيضًا، وفيه المراسم الجدليّة، ومسائل من أصول الفقه، والحمد حقّ حمده»[٢٣].

وقد سقطت من النسخة اليتيمة المعتمدة رسالة الحولجي في المنطق، ورسالة أمية بن عبدالعزيز الداني، والمراسم الجدلية، والمسائل الفقهية، وهذا معناه أنّ النسخة المعتمدة التي تمّ ترقيمها حديثًا مبتورة النهاية، أو أنّ النصوص سقطت بعد ورقة [٦٨/ب]؛ لأنّ الأوراق هنا بيضاء، وذلك بقدر ورقتين، لكنّني أستبعد ذلك؛ لأنّ النصوص المذكورة يتجاوز عدد سطورها الأوراق البيضاء، وبخاصّةٍ أنّ صاحب النصّ المذكور فاته ذكر رسالة تاشفين بن علي بن تاشفين [ت ٥٣٩هـ/ ١١٤٥م][٢٤] في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعودة إلى قصّة حرق كتاب إحياء علوم الدين[٢٥] لحجّة الإسلام محمد الغزالي [ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م] حيث يقول: «... ومتى عثرتم على كتاب بدعة أو صاحب بدعة، [فإيّاكم وإيّاه][٢٦]، وبخاصّة - وفّقكم الله - كتب أبي حامد الغزالي، فليتبع أثرها، وليقطع بالحرق المتتابع خبرها، ويبحث عليها، وتغلظ الإيمان على من يتّهم بكتمانها»[٢٧] وعلّق مجهول، ربّما المالك الثاني للمخطوطة على النصّ المذكور بالعبارة التالية: «يا كاتب هذه [هكذا] الرسالة إيّاك [هكذا]، ثمَّ إيّاك أن تكتب مقالة ناسخ هذه الكلمات التي أشار بها إلى كتب أبي حامد الغزالي، نفعنا الله ببركته، فإنّ ذلك لا يحلّ إيّاك، ثمَّ إيّاك، والسلام على من اتبع الهدى»[٢٨]، كما فاته ذكر الرسالة الحرميّة، والأغراض الحجازية الزمزمية، ورسالة ابن أبي الخصال [ت ٥٣٩هـ/ ١١٤٤م][٢٩]، ورسالة السّهيلي [ت ٥٨١هـ/ ١١٨٥م][٣٠] صاحب (الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية) وغيرها من النصوص.

أمّا مالك المخطوطة فأعتقد أنّه صاحب الرسالتين [٠٢][٣١] اللتين وُجّهتا إلى أبي القاسم السّهيلي، وهو أحد طلبة الشيخ كما ورد في صدر المخطوطة: محمد ابن يوسف بن محمد.

وتبدأ المخطوطة برسالة أبي حيّان التوحيدي، ذكر فيها خبر السّقيفة، التي بايع فيها عليّ بن أبي طالب أبا بكر الصدّيق، هكذا: «قال أبو حيّان عليّ بن محمد التوحيدي البغدادي: سمرنا ليلة عند القاضي أبي [حامد] أحمد [بن عامر] بن بشر [بن حامد] المروروذي[٣٢] العامري [ت ٣٦٢هـ/ ٩٧٢م][٣٣] ببغداد... فجرى حديث السقيفة، وشأن الخلافة، فركب كلّ متن، وقال قولاً، وعرض بشين، ونزع إلى

أن قال: هل فيكم من يحفظ رسالة أبي بكر الصديق إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنهما وجواب عليّ له ومبايعته إيّاه؟ ... فقالت الجماعة التي بين يديه: لا والله، قال: هي من بيّنات الحقائق، ومخبّئات الخزائن في الصناديق، ومنذ حفظتها ما رويتها إلاّ [لأبي محمد الحسن بن محمد بن هارون] المُهلّبي[٣٤] في وزارته، فكتبها عنّي في خلوة، وقال: لا أعرف على وجه الأرض رسالة أعقل منها، ولا أبين»[٣٥]. وذيّلت الرسالة بهذه العبارة: «... نجزت رسالة الصدّيق إلى عليّ بن أبي طالب رضي الله عنهما ومجاوبة عليّ له، ومبايعته إيّاه إثر ذلك، وشرح ما في ذلك من الكلمات بحول الله وسلّم تسليماً»[٣٦]، وهي أطول الرسائل في المخطوطة، إذ تبدأ من ورقة [١/ب]، وتستمر لحدّ ورقة [١١/أ]، ومع ذلك وقع خطأ في أثناء ترميم المخطوطة، حيث وقفتُ على بقيّة الرسالة على الأوراق الآتية [٨٧/أ]، [٨٧/ب]، [٨٨/أ]، [٨٨/ب].

والمخطوطة - في العلوم - جيدة، نُسخت بخط أندلسي، سهل القراءة، تتخللها بعض الكلمات المطموسة، والرطوبة التي مسّت بعض أوراقها، جاءت في ٨٩ ورقة فردية، على وجه واحد فقط، تحمل الورقة الأولى رقم [١/أ] والورقة الثانية [١/ب] مجموعها ١٧٨ ورقة، رُقّمت حديثاً بعد ترميمها، مسطرتها ٢٠ × ٣١ سم، وعدد السطور في الورقة الواحدة ٢١ سطراً، ويتراوح عدد كلمات كلّ سطر ما بين ٩ و١٢ كلمة في الحالات العادية، وتتخللها مجموعة من الأبيات الشعرية للكتّاب أنفسهم، وغيرهم من الشعراء.

منهجي في تحقيق النصين

التزمت في تحقيق النصين الجديدين المنهج الآتي:

- حوّلت رسم الكلمات كما هو معروف في الكتابة الأندلسية إلى الرسم الإملائي الحديث.
- تقيّدت بنصّ المخطوطة كما نسخها الناسخ، فلم أدخل عليها شيئاً من عندي إلاّ وضعته بين معقوفتين، وأشرت إليه في الهامش.
- شرحت بعض الكلمات الواردة في النصّين؛ ليسهل المعنى.
- عملت على توثيق الآيات القرآنية وتخريجها والأبيات الشعرية، والأمثال العربية، وبيّنت الاختلاف بين العبارة الجديدة والنصّ الأصلي.
- ضبطت بعض أسماء الأعلام، والمدن بالحروف، حتى لا يؤدّي تركها دون ضبط إلى الوقوع في اللبس، أو احتمال النطق بها على غير وجهها الصحيح.
- استخرجت البحور الشعرية، وأضربت صفحاً عن ذكر الزحافات والعلل.
- رتّبت المصادر في الهامش ترتيباً زمنياً حسب وفاة المؤلف، لكنّني قدّمتُ الرواية المغربية والأندلسية عن المشرقية؛ لأنَّ ربَّ البيت أدرى بما فيه.

إضاءة النصّين

من الموضوعات الجديدة التي أُثيرت ضمن النصوص المخطوطة موضوع المفاخرات بين المدن، الذي عُرف في الدراسات الأندلسية برسالة أبي علي الحسن بن محمد، المعروف بابن الرّبيب القيرواني [ت ٤٢٠هـ/ ١٠٢٩م][٣٧][٣٨]، التي بعثها إلى أبي المغيرة عبدالوهاب بن أحمد بن عبدالرحمن بن سعيد ابن حزم [ت ٤٣٨هـ/ ١٤٠٦م][٣٩]، يعيب عليه تقصير أهل العدوة[٤٠] الأندلسية في التعريف والإشادة بعلمائهم، وردَّ عليه عبدالوهاب بن حزم برسالة اختصرها أبو الحسن علي بن بسّام الشنتريني، وحذف معظمها[٤١].

وأمّا الرسالة المعروفة التي فُصّل فيها القول، وذُكر فيها علماء الأندلس، وافتخر صاحبها بأهل العدوة، وكورها، ومدنها، فهي لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري [ت ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م]، ابن عم عبدالوهاب بن حزم، الذي اتخذ

الأساس الفكري - أبو محمد بن حزم - غاية لتفضيل العدوة على برّها، واحتفظ المقري التلمساني بهذه الرّسالة كاملة[٤٢]، كما أضاف إليها رسالتين، الأولى: لأبي الحسن علي بن موسى... ابن سعيد الأندلسي [ت ٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م] ذيّل بها رسالة أبي محمد ابن حزم[٤٣]، والثانية: لأبي الوليد إسماعيل بن محمد الشّقندي [ت ٦٢٩هـ/ ١٢٣٢م][٤٤][٤٥].

كما تعرّضت الرسائل الثلاث [٠٣] لعددٍ كبير من المؤلفين الأندلسيين، كتبوا في أحكام القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف ورجاله، وعلم الكلام، والفقه، واللغة، والأدب، والنحو، والتاريخ، والجغرافية، والفلسفة، والطب، والعدد، والهندسة، والموسيقا، والتنجيم، وغيرها من الفنون والعلوم، وأضاف الشقندي عليهما - أبو محمد ابن حزم، وابن سعيد الأندلسي - فضائل بعض المدن الأندلسية كإشبيلية Sevilla، وبلنسية Valencia، وجيّان Jean، وغرناطة Granada، وقرطبة Cortova، ومالقة Malaga، ومرسية Murcia، والمرية Al-Maria وجزيرة ميورقة Malorga.

ولقد كانت العصبية للأندلس هي التي دفعت الإمام ابن حزم للردّ على رسالة ابن الرّبيب القيرواني بعد وفاته[٤٦]، كما كان التعصّب للأندلس هو نفسه الذي رفع من شأن الشقندي لتفضيل العدوة على برّها.

يقول ابن سعيد الأندلسي: «أخبرني والدي، قال: كنتُ يومًا في مجلس صاحب سبتة أبي يحيى بن أبي زكريا صهر ناصر بني عبد المؤمن، فجرى بين أبي الوليد الشقندي وبين أبي يحيى ابن المعلم الطنجي نزاع في التفضيل بين البرّين، فقال الشقندي: لولا الأندلس لم يذكر برّ العدوة ولا سارت عنه فضيلة، ولولا التوقير للمجلس لقلت ما تعلم. فقال الأمير أبو يحيى: أتريد أن تقول: كون أهل برّنا عربًا وأهل بركم بربر؟ فقال: حاش لله. فقال الأمير: والله ما أردت غير هذا، فظهر في وجهه أنّه أراد ذلك. فقال ابن المعلم: أتقول هذا وما الملك والفضل إلاّ من برّ العدوة، فقال الأمير: الرأي عندي أن يعمل كلّ واحدٍ منكما رسالة في تفضيل برّه، فالكلام هنا يطول ويمرّ ضياعًا، وأرجو إذا أخليتما له فكركما أن يصدر عنكما ما يحسن تخليده، ففعلا ذلك، فكانت رسالة الشقندي»[٤٧].

وأقدم رسالة في العربية تناولت موضوع المفاضلات بين المدن، كتبها: أبو عبد الرحمن الهيثم ابن عدّي الكوفي [ت ٢٠٧هـ/ ٨٢٢م][٤٨]، تحت عنوان (فخر أهل الكوفة على أهل البصرة)[٤٩]، وتبعتها رسائل مشرقية ومغربية، نكتفي في هذه العُجالة - بضم العين المهملة - بذكر الرسائل المغربية، والأندلسية.

- فضائل أهل الأندلس للإمام ابن حزم [ت ٤٥٦هـ/ ١٠٨٤م][٥٠].
- المغرب في أخبار محاسن أهل المغرب، لأبي يحيى اليسع بن عيسى، ابن حزم الغافقي الجياني البلنسي [ت ٥٧٥هـ/ ١١٧٩م][٥١]، ألّفه للسلطان صلاح الدين الأيوبي [ت ٥٣٢هـ/ ١١٩٣م].
- مناظرة بين بعض المدن الأندلسيّة، لصفوان بن إدريس [ت ٥٨٩هـ/ ١٢٠٢م][٥٢].
- الديباجة في مفاخر صنهاجة، لأبي الصلت أمية بن عبدالعزيز الدّاني [ت ٥٢٩هـ/ ١٢٣٥م][٥٣].
- فرحة الأنفس في فضائل العصر من الأندلس، لابن غالب محمد بن أيّوب الغرناطي (من أعلام القرن ٦هـ/ ١٢م)[٥٤].
- فضائل أهل الأندلس، لإسماعيل بن محمد الشقندي [ت ٦٢٩هـ/ ١٢٣٥م][٥٥].
- الدرّة الفائقة في محاسن الأفارقة، لأحمد التيفاشي القفصي [ت ٦٥١هـ/ ١٢٥٣م][٥٦].
- فضائل أهل الأندلس، لابن سعيد الأندلسي [ت ٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م][٥٧]. ذيّل بها رسالة الإمام ابن حزم الظاهري.

- فضائل غرناطة، لمحمد بن إبراهيم الغرناطي، المعروف بابن السرّاج [ت ٧٣٠هـ/ ١٣٣٠م][٥٨].
- مزية المرية على غيرها من البلاد الأندلسية، لأحمد ابن علي، ابن خاتمة [ت ٧٧٠هـ/ ١٣٦٨م][٥٩]. اعتمده المقري في النفح والأزهار، وقال عنه: «تركته في جملة كتبي بالمغرب»[٦٠].
- مفاضلات بين مدينة مالقة ومدينة سلا، للسان الدين بن الخطيب [ت ٧٧٦هـ/ ١٣٧٤م][٦١].
- المُسهب في فضائل المغرب، لأبي محمد عبدالله بن إبراهيم الحجاري [ت ٥٨٤هـ/ ١١٩٧م]، وهو أصل كتاب (المغرب في حلى المغرب)[٦٢] تعاقب على تأليفه ستة من المؤلفين، طوال ١٥٠ سنة، أوّلهم الحجاري، وآخرهم عليّ بن موسى بن محمد بن عبدالملك بن سعيد الأندلسي، انتهى من تأليفه عام ٦٤٥هـ/ ١٢٤٧م.
- أنس النسّاك المعرب عن فضائل علماء المغرب، لأبي إسحاق إبراهيم بن يوسف... بن عوانة[٦٣].
- تفضيل مدينة فاس على سائر مدن المغرب، لأبي عبدالله محمد بن أحمد، ابن سودة المرّي[٦٤].
- إيضاح البرهان والحُجّة في تفضيل ثغر طنجة، لأبي علي الحاج الحسن بن محمد الغسّال [ت بعد ١٣٦٠هـ/ ١٩٤١م][٦٥].

أمّا الرسالة المخطوطة التي بين أيدينا فهي للهَوْزني[٦٦] بعثها إلى صديقه ابن صُقْلاب [ت ٦٢٦هـ/ ١٢٢٢م][٦٧] صاحب أعمال المرية[٦٨]، وقد حاول الهوزني أن ينسج رسالته بنول ابن الرّبيب القيرواني، فلم يستطع، وأظنّه كان ينتظر ردّ صديقه ابن صُقْلاب على الطريقة نفسها التي كتب بها الإمام ابن حزم رسالته، لكنّه لم يفلح.

وبقيت هاتان الرسالتان مغمورتين لم تستشهد بهما المصادر، ولا ذكرتهما. وأسقطهما المقري من نفحه، على الرغم من أنهما كتبتا قبل رسالتي الشُقندي وابن سعيد الأندلسي[٦٩].

ولم يغب عن الإمام ابن حزم أن يضيف إلى فضائل علماء الأندلس فضائل قرطبة، مسقط رأسه[٧٠]، لكنّ ابن صُقْلاب ذهب غير ذلك، فذكر مناقب حِمص، وهو يقصد ثغر إشبيلية الذي أقام به جند حِمص[٧١]، واستقرّ به بعد الإجازة، وما ذكر عالمًا واحدًا من علمائها أو تاجرًا من تجّارها، أو قائدًا من قوّادها... وهو ينتسب إلى المرية المدينة السّاحليّة.

يقوم ابن حزم: «إنّ... جميع المؤرّخين من أئمتنا السّالفين والباقين، دون محاشاة أحد... متّفقون على أن ينسبوا الرّجل إلى مكان هجرته التي استقرّ بها، ولم يرحل عنها رحيل ترك لسكناها إلى أن مات... فمن هاجر إلينا من سائر البلاد، فنحن أحقّ به، وهو منّا... ومن هاجر منّا إلى غيرنا، فلاحظ لنا فيه، والمكان الذي اختاره أسعد به»[٧٢].

فإذا كان ما ذكرته المصادر صحيحًا، فإنّ ابن صُقْلاب لم يدخل إشبيلية، ولا استوطنها، بل ذكر من ترجم له أنّه: «من أهل المرية وعاملها مع أبيه أبي عبدالله»[٧٣]، واستدرك ابن سعيد الأندلسي - أو أحد أفراد أسرته - فصنّفه ضمن كتاب (النفحة العطرية في حلى حضرة المرية)[٧٤].

يقول الهَوزني مخاطبًا صديقه ابن صقلاب: «... هذا وبلدكم وافر، وزمنكم متوافر، ووجه الدّهر بالمسرّات إليكم سافر... [لكن] لا زرع من أرضكم تنتظرونه، ولا قوت من معالجتكم تدّخرونه، فأنتم على غيركم عيال، وزمانكم كلّه هموم وأوجال»[٧٥].

ثمّ شرع في طرح أسئلته على صديقه ابن صُقلاب مستفسرًا عن علماء المرية وقوّادها ومزارعيها وتجّارها... كما سأله عن استعدادهم للحرب، وأمّا حديثه عن البحر، فقد كرّره ثلاث مرّات، وهذا دليل قصده المرية، وليس إشبيلية، وذلك من خلال قوله: «نعم وبحركم رجراج، واللطائف منه تسريها إليكم الرياح والأمواج... فإن قلتم: نحن طورًا أهل فلاحة، وحينا أهل سباحة، يتعاون عندنا الحاضر والبادي،

ويلتقي ببلدنا الملاّح والحادي... [قلنا]: فلا بالبحر لكم سفنٌ مشهورة، ولا بالبرّ بضائع موفورة»[76].

ويغلب على الظن أنَّ الهوزني كان ينتظر من صديقه ابن صُقلاب أن يُفصِّلَ القول عن مدينة المرية، المدينة الساحلية، لا عن حمص - إشبيلية - المدينة الداخلية، وما ذكر إشبيلية إلاّ لأنّه ينتسب هو نفسه إليها - الهوزني - ولكنّه استقرّ ببرّ العدوة، حيث استكتبه الخليفة يوسف بن عبدالمؤمن بن علي [ت ٥٨٠هـ/ ١١٨٤م][77] ككاتب للجيش، وذكر والد علي ابن سعيد الأندلسي [ت ٦٤٠هـ/ ١٢٤٢م][78] «أنّه اجتمع به، وكان يكتب عن [الخليفة يعقوب الـ] منصور بن عبد المؤمن بن علي [ت ٥٩٥هـ/ ١١٩٨]»[79][80].

أمّا قول الهوزني: «... متى سلّمته لكم الجزيرة، أليس كلّ منهم يطلب فيه واجبه؟ وهل هو إلاّ علم الأندلس قاطبة؟ دعوا المطامع عنكم فإشبيلية أولى به منكم»[81]. فلا يقصد أنّ ابن صُقلاب من إشبيلية، بل جرّد المرية من عالمها الوحيد - حسب رأيه - وهو ينتظر من صديقه أن يذكر له علماء المرية وشعرائها وفضلائها وقوّادها وتجّارها... على طريقة الإمام ابن حزم، لكنَّ ابن صُقلاب ذهب غير ذلك، فأجابه بقوله: «... وسأرشدك على بلدٍ بقي بوفره من قاطنيه وسفره، له تاجان من التين والزيتون، ونجيان من الضبّ والنّون، تقلّدهما رهين في نجاد من البحر والوادي، والتقى على سيفه الملاح والحادي، حمص وما حمص؟ أم القرى... حيث الظلّ الممدود والهواء المعقود... والجهابذة الأعلام، تجد العلم وافرًا، والمُلك سافرًا، والقوّة والحويل والصبر على دلج الليل الطويل، وركوب الخيل وإيطاء القتيل، والصنائع والبضائع، والعطايا الضخمة، والوضائع والعرض المصون، والمال الضائع لاكتساب المكارم واقتناء الأكارم، ما فيه إلاّ سيّد مطاع، وشهم شجاع»[82]، دون أن يذكر شخصية واحدة من مدينة المرية، كما هو مبيّن أدناه.

مخطوطة الأسكوريال رقم 538

النص الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

صلى الله على محمد وعلى آله وسلم تسليما

كتب الشيخ الأجلّ الوزير الحسيب الفقيه الكاتب الأحفل الأديب الأسرى الأمجد الأكمل أبو عمرو بن الهَوزني أدام الله رفعته.

أعزّ الله الأخ(٨٣) الوليّ والحميم الصفيّ، لساني الذي به أنطق، والمعيار الذي به أفتّش وأحقّق، الحاضر في النفس وإن لم يحضر، والمرآة التي بها في المشكلات أنظر، لا زال السّعد لك خديماً، والمجد الأثيل موازيًا ونديماً، ورياح المسرّة تهبّ عليك حرجفا(٨٤) ونسيمًا، على علمك أنّ النفوس إذا خلصت، والأرواح إذا تعارفت، فإنّها بظهر الغيب تتناجى، وبالمُلح اللطائف تتراسل وتتهادى: فإنّ الأذهان تصدأ والفكاهة تصقلها، وللنفوس صورٌ روحانية والآداب تحملها. كم نفثة مصدور شفت من بنات الصدور، وعندي لكم احتجاج أطول من يوم النّباج(٨٥)، وأبين من ضوء السّراج.

كم غبرت فيكم أندب الغيطان(٨٦)، وأخاطب الجدران، وألازم الأفياء والضياء، وأنادي لو أسمع الأحياء(٨٧) لعلّي أظفر بنظر بدا، وأسمع دعاء ندى، (أو أجد على النّار هدى)(٨٨). هذا وبلدكم وافر، وزمانكم متوافر، ووجه الدّهر بالمسرّات إليكم سافر. نعم وبحركم(٨٩) رجراج، واللّطائف منه تسريها إليكم الرياح والأمواج، ولن تعدموا منه ارتفاقا ولو ببلغة المحتاج. لكم الجواري المنشآت، كأنّها الجياد المضمرات، شروع تشرع، وحبال تحط وترفع، وأكفّ تجذب وتدفع. قلع وقري وجواشن(٩٠)، وعرى(٩١)، وجوار مشمخرات الذرى، فقوام هذي الأشباح موقوفٌ على الرّياح، لا زرع من أرضكم تنتظرونه، ولا قوت من معالجتكم تدخرونه. فأنتم على غيركم عيال، وزمانكم كلّه همومٌ وأوجال(٩٢)، لكنّكم تستريحون إلى بساتينكم السّاسانيّة، ومغانيكم الكسروانيّة، فإنّها نزهة للنّاظرين، وبهجة للمتأملين، أزهارٌ كزهر [٦٣/أ] النجوم، وحدائق كوشي مرقوم، طرّزتها السّحب والغمائم، وادّخرتها لكم عدّة للعمائم، فسرح طرفك فيما شئت من روضٍ أنيق، وحسن رقيق، إلى التّربة الثرية، والنّفحة العنبرية، والمنابت الهندية. أغصانٌ تعتنق، وخلجان تلتقي وتفترق، ورياحين على نظام تتسق، تتعانق بها الغصون كما تلتقي الدّوائر، وتشدو عليها الأطيار، فتقول القيان خلف ستائر، وتتكسر تحتها الأمواه، فكأنّما أنبعتها الغواني من حسن المحاجر.

فإن عدلتم إلى الأهلين التي هي أرواح الدّيار، والقطب الذي عليه المدار، قلنا: أرشدكم الله - أين العلم والعلماء والجهابذة العظماء؟ أين الأدب وبنوه. وكيف أضعتموه ولم تأووه؟(٩٣) كأنّما جعلتموه في جوف سخلة(٩٤)، أو رميتم به في سعف نخلة، لا تلقى إلاّ جاهلاً همّه كمّه، وهمّته بزّته، لا يدعو يوم الجدال بنزال، ولا يتهمّم إلاّ بشارب وسبال(٩٥)، ولا يهزأ إلاّ بذقن وقذال(٩٦)، كسرة مصونة، وعرض مُذال، يحمل من العنجهية(٩٧) أوقارًا (كمثل الحمار يحمل أسفارًا)(٩٨).

فإن قلتم: لسنا أصحاب علوم ودراية، ونقل ورواية، وإنّما نحن التّجار أهل الأمانة، عنّا أخذت، وعندنا العفّة والصيانة، قلنا: - عافاكم الله - أين المالية والملا والحالية والحلا؟ أين البزّة والشّارة، والمناظر التي تردّ عيون النظارة؟ وأين البضائع التي تتسع ذممها، ويخفي ضبطها قلمها، ويرفع لساري الليل نارها وعلمها؟ لست أرى إلاّ محتاجا يتكفّف، وبياعا في بجاد(٩٩) من الكساد يتلفّف، يرضى بالذّرة، ولا يعرف معنى المسرّة إلاّ في الصرّة، قد اقتصر على معيشته المجدبة، وانحجز في قرية غير مخصبة.

فإن قلتم: لسنا من أهل هذا الشأن في هذا الأوان، نحن صرعى سيوف، وبقايا فتن وحتوف، نعدّ بالآحاد بعد أن كنّا نعدّ بالألوف، أنحى بكلكله على ذممنا الأبد، وأخنى علينا الذي أخنى على لبد[100] فلم يبقَ فينا اليوم من بقيّة إلاّ رسوم هذي الجنديّة، قلنا: - عافاكم الله - أين ادّراع الليل، وامتطاء الخيل؟ وأين لجب[101] الجيوش والعساكر/ [٦٣/ب] أم أين الأسرة والمنابر؟ أين الألوية والبنود، والمقانب[102] والوفود؟ أين جرُّ الذّيول والذّوائب؟ وقراعُ الدّساكر والكتائب؟ أين الأسلحة الرّائقة والخيول الفارهة الفائقة؟ أين الغارة على الأعداء؟ أين الإجابة للنّداء؟ أين إعمال الرمح ذي الأنابيب؟ أين الصّراخ وقرع الظنابيب؟[103] لستم من ذا الشان، ولا تجرون في هذا الميدان، ولا تسابقون فيه يوم رهان.

فإن قلتم: نحن طورًا أهل فلاحة، وحينًا أهل سباحة، يتعاون عندنا الحاضر والبادي، ويلتقي ببلدنا الملاّح والحادي، قلنا: - أصلحكم الله - أين مُرْدُ رعاتكم التي تزرعونها؟ أم أين زكواتكم التي منها ترفعونها؟ ما رأينا عمّالكم إلا يتضوّرون من الجوع، ويدعون إلى ديارهم بوشك الرّجوع، أحوالهم ببلدكم أضيق من خرق الإبرة، ومساكنهم فيه أخرج من مجال الظفرة، ولولا المشحذ ما شبعوا عندكم من كسرة، فلا بالبحر لكم سفنٌ مشهورة، ولا بالبرّ بضائع موفورة، وإنّما يميركم[104] النّاس، وتشكون بالفلاس والإفلاس، فاقتصروا من هذه الدّوكة[105] على جبر الشّوكة، وارضوا من الدّنيا بالإبساس[106] ولا تفخروا ببلد ولا ناس. فجرحكم لا يوسى، وبلدكم من الفضائل أفرغ من فؤاد أم موسى[107].

قالوا: إذا غلبتنا بالبلاغة الهوزنيّة[108]، وقطعتنا بالحجج الأدبية، فلا نأخذ معك عند المجادلة سهلاً ولا حزْنًا، ولا نقيم معك في المحاورة وزنا، فنحن نجاريك على تقيّة[109]، وإن أنصفت إنّ عندنا لبقيّة، وكيف وعندنا ذو الغرّة، البهيّة والنفس الأبيّة، والسّجايا الحلوة الألمعيّة، إن ذكر العلم فهو حامل علمه الأرفع، ومهبّ رياحه الأربع:

فتى لو رأته الشمس ألقت قناعها

أو القمر السّاري لألقى المقالدا[110]

[الطويل]

جارى الأمجاد فسبقهم متمهّلاً، وملأ نفوس الأملاك والرؤساء إذ قابلهم متهلّلاً، إنّ ناظرته وجدت عطارد[111] في بيته، أو لحظته رأيت كسرى في دسته، وقارٌ لو قابلتْه الجبال لخفّت، وحسنٌ لو تحلّته الليالي لشمخت على البدر واستخفت، [٦٤/أ] فالفضائل كلّها تؤخذ عنّا: إذ وهذا الشريف الماجد منّا. نعم، ولقد فخر به الفلك المدار، فكيف بلدنا على سائر الأمصار؟ قلت لهم: مَنْ هذا الماجد؟

فليس لله بمستنكر

أن يجمع العالم في واحد[112]

[السريع]

فقالوا: ما لك تزوي معرفتك عنّا، وتسأل عنه وأنت أعرف به منّا؟ ألست القائل بفضائله، والمتوسّل إلى المعالي بوسائله؟ ألم تكن القريب منه وإن كان بعيدًا؟ ألم يُربّك قدْمًا وليدًا؟[113]، ألم يفضح عندك عبدة[114] وعبيدًا[115]؟ هو ثمر الألباب، ولباب اللباب، وأحد الأمجاد، وواسطة عقد الكتّاب[116]، الوزير الأجلّ أبو بكر ابن الوزير أبي عبدالله ابن الوزير أبي الحسن بن صُقلاب.

فقلت: أنصف القارة من راماها[117]، وأساميًا لم تزده معرفة، وإنّما لذّة ذكرناها ثمّ انصرفت إليهم برأي غير مأفون[118]، وقلت: اخسأوا فيها ولا تكلّمون[119]، لا نامت لكم عين قريرة، ولا عدمتم مني

مداجاة أو غفيرة، متى سلّمته لكم أهل الجزيرة، أليس كلّ منهم يطلب فيه واجبه؟ وهل هو إلاّ علم الأندلس قاطبة؟ دعوا المطامع عنكم، فإشبيليّة أولى به منكم. إن سلمته لها سائر الأمصار، فحُقّ لها به يوم الفخار، فقالوا: لا تحرمنا حقّنا، ووفّنا قسطنا، لنا فضل الجوار، وقرب الدّار، فقد جمع الله الفضائل عندنا به جملة وعند النّاس أفذاذًا، فحسبنا من جميع المعالي كلّها هذا، رضينا به عن جميع الحقوق، فلا تخرجنا إلى العقوق، فقلت لهم: هذه الوسيلة وإنّها لفضيلة، والحقّ خيرُ ما قال القائل، والرّجوع إليه خيرٌ من التّمادي في الباطل، فسلّمته إليهم، وانصرفت عنهم، بعد السّلام عليهم.

النصّ الثاني

فجاوبه الشيخ الأجلّ الفذّ الأوحد، والسريّ الأمجد، الأديب الأحفل، الكاتب الأبرع، الأخصل الأكمل، أبو بكر بن صُقلاب - أدام الله رفعته [٦٤/ب]:

بسم الله الرحمن الرحيم

صلى الله على محمّد وعلى آله وسلّم

[من الطويل]:

أتتني من وشي البديع وشيجة
تبهرج عنها وشي صنعاء واليمن
فقلت وقد راقت حُلاها وأشرقت علاها
لمن هذي الحلى والعلى لمن؟
فقالوا: لمن رام الورى كتم فضله
فناقضهم فيه على غدره الزمن
زعيم بني العلياء وابن زعيمها
أبو عمرو بن الهوزني أبي الحسن
فقلت لهم: بيت عتيق بناؤه
لمن ينتمي؟ قالوا: لسيف بن ذي يزن[١٢٠]

أيّها الهادر في شقشقة الكلام، النّادر في صفة الكرام، القادر على تصنيف الرّقاع وتصريف الأقلام، رويدك، لا تتوقّل[١٢١] بنا رويدك، وتسقنا حويلك في البلاغة وأيدك، وقد ضمنت خطفة البارق، وخطوة السّابق قيدك، أإن برعت ربيًّا، وأوتيت الحكم صبيًّا[١٢٢]، ولو تحدّيت بما أدّيت من الخطابة كنت نبيًّا، ترقّيت في الأسباب[١٢٣]، وولجت من البديع كلّ باب، ولعب سحرك كيف شاء بلباب الألباب، لعب الصّهباء بالعقول، والنّكباء[١٢٤] بالغصن المطلول[١٢٥].

لقد جئت بمعجزة نظمه واتّساقه معوز، على أهل الطريقة نيله ولحاقه مبرّز، فلا يجحد فضله، ولا ينكر سباقه، أتراك لله أبٌ نماك؟ في فيفاء تميم ربيت، ومساقط الغمام رعيت، ومكون الظّباء ببادية الأعراب تغذّيت؟ أم في بني سعد أقمت، وثدي كرائمها تلقّمت، ومن سلْخ حباب اليباب فوّفت الصحيفة ورقمت؟[١٢٦]:

ريقها ريق نحلة وحباب
حين يجري لعابها في الكتاب

[الخفيف]

أم إلى الفلك الدّائر ارتقيت، وفي النجوم الزّواهر تخيّرت وانتقيت، وبعطارد اجتمعت هنالك والتقيت، فأعطاك من الصّنعة ما أعطى، وأراح خاطره وتوسّد الأرطى[١٢٧]، ما هذه الرياسة في اللسان، من مكاسب الإنسان! ولا التألّق [٦٥/أ] في البديع، ونقل النّجوم إلى الرّقاع من الرّقيع، من كتب تدرس، وعلومٍ تقبس، وروايات تنقل، ودرايات تضبط وتعقل، إنّما هي هبة الحقّ، وزيادة لله في الخلق.

أي سطور كتبن مثنى
في مثلها يحسن الثناء

يقول في الحسن من يراها

(يزيد في الخلق ما يشاء)[128]

[البسيط]

إيه، ومع التسليم والاعتراف لك بالتقديم، فلا بُدّ من السبر والتقسيم، والاحتجاج معك لهذا الإقليم، لكلّ بلدٍ رجال، وفي كلّ حلبة شأوٌ على قدرها ومجال، وهذه المدرة، وكلّ شيءٍ باد، ولا يبقى إلاّ الواحد[129] الرائقة ديباجًا، المنصوبة على مفرق البحر تاجًا، قد كانت دار ملك، ومرفأ شوان[130] وفلك، ومغص للعدا من ديلم وترك، منها كان الغزاء البعيد، وعلى ضفّتها عقد اللواء السّعيد، وإلى برّها طويت المراحل، ومن ساحلها ريعت على القديم السّواحل.

ما مرَّ يومٌ إلاّ وعندهما

لحمُ رجالٍ أو يولغان دما

[السريع]

بها شقي الكفر وخرّبت دياره، وإليها جلب من كلّ شيءٍ خياره، فجواريها شحن جواريها، وشوانيها ملء شوانيها. كم عقدت من [أسدٍ خيسه، وسبت من رقش وريسه، وخلعت من لسان بيعة وكنيسة][131]، وهذا – يعلم الله – منقبٌ، ولكلّ معلوّة مرقبٌ، إلى ما حوى سورها المحيط، وقطرها الغبيط، من ذخائر أنفاس، وأكابر من النّاس، طلقوا الدنيا ثلاثًا[132]، ونقضوا غزلها أنكاثًا[133]، وساروا يطيرون إلى الجنّة حثاثا، عقلة، نقلة، صبرٌ على قراع الكتائب، غبرٌ من الصّوم الدائب، شهمٌ سهمٌ، وسَلْ تُخبر. من تلك المآثر الغابرة والآثر، فإن قيل: الفخر بالعظم الرّميم ضعيف، وإن كان من الصّميم، وأمّا الآن وقد ذهب أطيباه[134]، وخشت رباه، وحلّت يد الفتنة حباه، فحلّ لك وبلّ، التطوّر فيه بالأطوار، والنّزول عن الأكوار، هاربًا تطلب في عمه الظلمة وضح الأنوار، وفي سباخ الحماة[135] [٦٥/ب] لقاح النوّار[136]، وسأرشدك على بلدٍ بقي بوفره من قاطنيه وسفره، له تاجان من التين والزيتون، ونجيان من الضّب[137] والنّون[138]، تقلدها رهين في نجاد، من البحر والوادي[139]، والتقى على سيفه الملاّح والحادي، حمص وما حمص؟![140] أمّ القرى، وعلم القرى[141]، وبغية طالب اللّيل وطاوي السّرى، حيث الظلّ الممدود، والهواء المعقود، والعزّ الشّامخ، والشّرف الباذخ، والمال الثّري والقرى والقريّ، والشّبع والريّ، والقصور والقياصر، والقضبان والمخاصر، والعمائم المصفّرة، والعزائم المظفّرة، والجنّات المعروشة، والحدائق المفوّفة المنقوشة، كأنّها ظهور الأراقم[142]، أو أعلام راقم، والمذاهب والخلجان، تهتزّ كأنّها جان، بلدٌ وأيّ بلد، قد استولى على الأمد، وقامت فيه الرياسة على عمد هناك، فتحذلق في الكلام، وتأنّق في طلب الكرام، والجهابذة الأعلام، تجد العلم وافرًا، والملك سافرًا، والقوّة والحويل[143]، والصّبر على دلج الليل الطويل، وركوب الخيل وإيطاء القتيل، والصّنائع والبضائع، والعطايا الضخمة والوضائع، والعرض المصون، والمال الضّائع، لاكتساب المكارم، واقتناء الأكارم، ما فيه إلاّ سيّد[144] مُطاع، وشهمٌ شجاع، يُريع ولا يُراع، له الصّفايا والنّشيطة والمرباع[145]، تفرّجت أكمامه وغممه، عن مستنيرٍ لا يردّ قسمه، وإن تقرّيت شرف الأبيات، ومآثر الأعظم الرّفات، فكلّ بيتٍ منها جدّ سرّني، ولا كبيت الهوزني:

شرفٌ ينطح النّجوم بروقيه وعزٌّ يقلقل الأجبالا[146]

[الخفيف]

بلوا الزّمان سؤددا وعُلا، ومفاخر جمّة وحُلى، وسادوا آخرا كما سادوا أولا. ما منهم إلاّ أخو كرم،

وحامل سيفٍ أو قلم، أو علمٌ في رأسه نارٌ[147]، أو نارٌ على علم:

من تـلـقَ منهم تقل لاقيت سيّدهم

مثل النجوم التي يسري بها الساري[148]

[البسيط]

فعليكم بعميدهم[149]، وحاتم طيّهم[150]، وناشر فخرهم، بعددهم في الترّاب وطيّهم [٦٦/أ] النكتة النادرة في الزمن، والحجّة البالغة في اللسن، [أبي][151] عمرو ابن الوزير الأعلى أبي الحسن، بخٍ بخٍ، وما أبو عمرو واحد البراعة، والمشار إليه في هذه البضاعة:

إذا أقـرّ عـلـى رقّ أنـامـلـه

أقـرّ بـالـرقّ كـتـاب الـزّمـانِ لـه

[البسيط]

إن شحا فاه فالدرّ اللقيط، والزهر السّقيط، أو جادت يداه فالمال الدثر يفرق، والبحر في أنمله العشر يغرق، وكثيرًا ما ينشد فيصدق.

وجـدت أبـي قـد أورثـه أبـوه

خـلالاً قـد تـعـدّ مـن المعالي

فـأكـرم مـا تـكـون عـلـيّ نـفـسي

إذا مـا قـلّ في الأزمـات مـالي

[الوافر]

ولمّا رأيته مستغرق الأوصاف، والإسهاب في حقّه، غير [باغ][152] ولا إنصاف، اكتفيت بلمحة البيان، وخلّيت الخير فيه للعيان، وستراه فتقيسه بسواد، فتنشد كلمة الصّلتان[153]:

ومـا يسـتـوي صدر الـقـنـاة وزجّـهـا

ومـا تستوي شمّ الذّرى و[الأجارع][154]

ولـيس الـذّنـابى كـالـقـدامى وريشها

وما تستوي في الكفّ منك الأصابع[155][156]

[الطويل]

وهنا انتهت النصيحة فلا تحدّ والسلام.

•••

الحواشي

١ - ينظر ترجمته في: المغرب في حلى المغرب: ٤٠٦/٢.

٢ - ينظر مخطوطة الإسكوريال رقم ٥٣٨ من الورقة رقم [٢٦/أ] إلى الورقة رقم [٥٢/ب]، والذخيرة في محاسن أهل الجزيرة: ق٣م٢/ ٧٠٥ - ٧٥٥. ونوادر المخطوطات: ٢٦٩ - ٣٣٨.

٣ - ينظر ترجمته في: تحفة القادم: ٤٤، رقم الترجمة ١٧. والتكملة لكتاب الصلة: ٢٠٦/٢، رقم الترجمة ٥٥٦.

٤ - شخصية من صنع الخيال حاكى فيها شخصية عيسى بن هشام، عند: بديع الزمان الهمداني. وكذا ما سيأتي من قوله: ابن منصور، وعلي بن هشام.

٥ - صور: مدينة لبنانية حصينة، مصّرت في عهد الخليفة عمر ابن الخطاب، ينظر عنها: رحلة ابن جبير: ١٧٨، ٢٧٩، والروض المعطار في خبر الأقطار: ٣٦٩، مادة (صور)، ومعجم البلدان: ٤٣٣/٣، مادة (صور).

٦ - في الأصل فتجيب.

٧ - المريـة Al-Maria مدينة أندلسية أمر ببنائها الخليفة الناصر لدين الله عبدالرحمن بن محمد عام ٣٤٤هـ/ ٩٥٥م. تمتاز بحركتها التجارية، تبلغ مساحتها ٨٧٧٤ كيلومتر مربع. بلغ عدد سكّانها عام ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م (١٩٢٢٨٨) نسمة. تبعد عن العاصمة الإسبانية مدريد ب

٤١٧ كيلومتر، ينظر عنها: الأندلس في اقتباس الأنوار وفي اختصار اقتباس الأنوار: ٥٩، رقم ١٩، والروض المعطار: ٥٣٨ مادة (المرية)، ونزهة المشتاق في اختراق الآفاق: ٥٦٢/٥، ومعجم البلدان: ١١٩/٥ مادة (المرية).

٨ - مخطوطة الاسكوريال رقم (٥٣٨) ورقة [١٨/أ].

٩ - ينظر ترجمته في: قلائد العقيان: ٤٧٣، رقم الترجمة ٣٩، والمغرب: ٣٨٥/١، رقم الترجمة ٢٧٦، والصلة: ٤٤٣/٢، رقم الترجمة ٦٤٩، والنفح: ١٦٨/٢، وأزهار الرياض في أخبار عياض: ١٠٣/٣، ووفيات الأعيان، وأنباء أبناء الزمان: ٩٦/٣، رقم الترجمة: ٢٤٧.

١٠ - في الأصل: قدماً.

١١ - ينظر ديوان امرىء القيس: ٣٥٧، رقم القصيدة ٩٧. [من الطويل]:

أجارتنا إنّا غريبان ها هنا

وكلّ غريبٍ للغريب نسيب

١٢ - مخطوطة الاسكوريال، رقم ٥٣٨، ورقة [٢١/ب].

١٣ - ينظر ترجمته في: التحفة: ١٩١، رقم الترجمة (٨٥)، والتكملة: ٤٧/٣، رقم الترجمة (١١٧)، والإحاطة في أخبار غرناطة: ٤١٧/١، والنفح: ٢٥٨/٦.

١٤ - مخطوطة الاسكوريال، رقم (٥٣٨)، ورقة [٧٠/أ].

١٥ - ينظر ترجمته في: البيان المغرب (قسم الموحدين): ٢٧٤، والأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس: ٢٤٩، والحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية: ١٣٦، وتاريخ ابن خلدون: ق٣/ج٦/٥٢٨، والمؤنس في أخبار إفريقيا وتونس: ١٤٨.

١٦ - في الأصل عنه.

١٧ - ينظر ترجمته في: المعجب في تلخيص أخبار المغرب: ١٧١، والبيان المغرب: ٤٨/٤، والأنيس المطرب: ١٥٧، وبغية الروّاد في ذكر الملوك من بني عبد الواد: ١٧٠/١، والمؤنس: ١٣٢.

١٨ - ينظر رسالة راهب فرنسا إلى المسلمين وجواب القاضي أبي الوليد الباجي عليها، دراسة وتحقيق محمد عبدالله الشرقاوي، دار الصحوة للنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.

١٩ - ينظر ترجمته في القلائد: ٤٥٩، رقم الترجمة (٣٥)، والصلة: ١٩٧/١، رقم الترجمة (٤٥٤)، وبغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس: ٢٦١، رقم الترجمة (٧٧٧)، والمغرب: ٤٠٤/١، رقم الترجمة (٢٨٧)، والنفح: ٢٧٦/٢، وإرشاد الأريب إلى معرفة الأديب: ١٣٨٧/٣، رقم الترجمة (٥٦٤)، ووفيات الأعيان: ٤٠٨/٢، رقم الترجمة (٢٧٥)، والمرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا: ٩٥، والديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: ١٩٧.

٢٠ - هو أحد طلبة السهيلي، ولم أجد له ترجمة.

٢١ - في الأصل: أمية بن أبي الصلت، ولا أظنّه يقصد الشاعر الجاهلي: أمية بن أبي الصلت بن أبي ربيعة بن عوف.

٢٢ - ينظر ترجمته في: التحفة: ٩، رقم الترجمة (٣)، والتكملة: ١٦٨/١، والمغرب: ٢٦١/١، رقم الترجمة (١٨٦)، وخريدة القصر وجريدة العصر: ق٤/ج١/٢٢٣، والنفح: ٣١١/٢، ومعجم الأدباء: ٧٤٠/٢، رقم الترجمة (٢٦٠)، ووفيات الأعيان: ٢٤٣/١، رقم الترجمة (١٠٤)، وعيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٨٦/٣.

٢٣ - مخطوطة الاسكوريال، رقم ٥٣٨، ورقة [١/أ].

٢٤ - ينظر ترجمته في: الحلل الموشية: ٩٩، والإحاطة: ٤٤٦/١، والأنيس المطرب: ١٦٥، والبيان: ٩٧/٤، وبغية الروّاد: ١٧٠/١، والمؤنس: ١٣٧.

٢٥ - ينظر نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان: ٧٠، والحلل الموشية: ٨٥.

٢٦ - ناقصة عند د. حسين مؤنس.

٢٧ - مخطوطة الاسكوريال، رقم ٥٣٨، ورقة [١٢/ب]، ونصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحّدين: ٢٠.

٢٨ - مخطوطة الاسكوريال، رقم ٥٣٨، حاشية ورقة [١٢/ب]. وهي ناقصة في: نصوص سياسية.

٢٩ - ينظر ترجمته في الذخيرة: ق٣/م٢/٧٨٤، ٧٨٦، والقلائد: ٤٢١، رقم الترجمة (٣٩)، والبغية: ١١٣، رقم الترجمة ٢٨٢، والمطرب من أشعار المغرب: ١٨٧، والمغرب: ٦٦/٢، رقم الترجمة ٣٨٣، والإحاطة ٢٨٨/٢.

٣٠ - ينظر ترجمته في: البغية: ٣٢٠، رقم الترجمة: ١٠٢٥، والمطرب: ٢٣٠، وزاد المسافر وغرّة محيا الأدب السّافر: ٤٨، رقم الترجمة (٤٩)، وأدباء مالقة، مخطوط: ٤٤٨/١، رقم الترجمة ٣٢٣، والنفح: ٣٧٣/٤، ووفيات الأعيان: ١٤٣/٣، رقم الترجمة: ٣٧١، وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: ٨٠/٢، رقم الترجمة ١٤٩١، والديباج المذهب: ٢٤٦، رقم الترجمة ٣١٨.

٣١ - مخطوطة الاسكوريال، رقم ٥٣٨، الأوراق [٨٢/ب]، [٨٣/أ]، [٨٣/ب]، [٨٤/أ].

٣٢ - في الأصل: المروزي.

٣٣ - ينظر ترجمته في وفيات الأعيان: ٦٩/١، رقم الترجمة ٢٣، والعبر في أخبار من غبر: ١١٣/٢.

٣٤ - ينظر ترجمته في معجم الأدباء: ٩٧٦/٣، رقم الترجمة ٣٤٤، ووفيات الأعيان: ١٢٤/٢، رقم الترجمة ١٧٩.

٣٥ - مخطوطة الاسكوريال، رقم ٥٣٨، ورقة [١/أ].

٣٦ - مخطوطة الاسكوريال، رقم ٥٣٨، ورقة [١١/أ].

٣٧ - ينظر ترجمته في معجم الأدباء: ٩٩٨/٣، رقم الترجمة ٣٤٩، وبغية الوعاة: ٥٢٥/١، رقم الترجمة ١٠٨٧.

٣٨ - ينظر الذخيرة: ق١/م١/ ١٣٣ - ١٣٦، والنفح: ١٥٥/٤، ١٥٦.

٣٩ - ينظر ترجمته في الذخيرة: ق١/م١/١٣٢، والصلة: ٦٤٥/٢، رقم الترجمة ٩٦٦، وتاريخ علماء الأندلس: ٢١٣، رقم الترجمة ٨٤٥، وجذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس: ٢٥٩، رقم الترجمة ٦٥٨، والبغية: ٣٤٣، رقم الترجمة ١١١٠، ومطمح الأنفس ومسرح التأنّس في ملح أهل الأندلس: ٢٠٢ - ٢٠٦، والمغرب: ٣٥٧/١، رقم الترجمة ٢٥٤.

٤٠ - العدوة هي بلاد المغرب بصفة عامة، والعدوة هي شاطىء الوادي وجانبه، وقد عرفت الأندلس بالعدوة الأندلسية والمغرب ببر العدوة، أو العدوة المغربية.

٤١ - الذخيرة: ق١/م١/ ١٣٦ - ١٣٩.

٤٢ - النفح: ٤/ ١٥٧ - ١٧٤.

٤٣ - المصدر نفسه: ٤/ ١٧٤ - ١٨٠.

٤٤ - المصدر نفسه: ٤/ ١٨٠ - ٢١١.

٤٥ - ينظر ترجمة الشقندي في المغرب: ٢١٨/١، رقم الترجمة ١٤٨، واختصار القدح المعلى في التاريخ المحلى: ١٣٨، رقم الترجمة ٢٩، والنفح: ٢١١/٤، ٢١٢.

٤٦ - النفح: ١٥٨/٤.

٤٧ - المصدر نفسه: ١٧٩/٤ - ١٨٠.

٤٨ - ينظر ترجمته في الفهرست: ١٢٩، ومعجم الأدباء: ٢٧٨٨/٦، رقم الترجمة ١٢١٣، ووفيات الأعيان: ١٠٦/٦، رقم الترجمة ٧٨٦، والعبر في أخبار من غبر: ٢٧٧/١.

٤٩ - الفهرست: ١٢٩، ومعجم الأدباء: ٢٧٩٢/٦، رقم الترجمة ١٢١٣.

٥٠ - النفح: ٤/ ١٥٨ - ١٧٣.

٥١ - المصادر العربية لتاريخ المغرب من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر الحديث: ٤٨/١.

٥٢ - زاد المسافر: ١٣ - ١٨، والنفح: ١/ ١٦٣ - ١٦٨.

٥٣ - مفاخر البربر: ١٩١، ومعجم الأدباء: ٧٤١/٢، رقم الترجمة ٢٦٠، ووفيات الأعيان: ٢٤٣/١، رقم الترجمة ١٠٤، وينظر ديوان الحكيم أبي الصلت أمية بن عبدالعزيز الداني: ٣٤، رقم ٥.

٥٤ - فرحة الأنفس لابن غالب عن كور الأندلس ومدنها، مجلة معهد المخطوطات العربية، القاهرة، م١، ج٢، ربيع الأول ١٣٧٥هـ/ نوفمبر ١٩٥٥م.

٥٥ - النفح: ٤/ ١٨٠ - ٢١١.

٥٦ - البربر، ضمن كتاب البعث: ٥٦.

٥٧ - النفح: ٤/ ١٧٤ - ١٨٠.

٥٨ - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: ١٢٧٧/٢.

٥٩ - النفح: ٢٧٧/٥، ٣٥٥/٧، ٢٣/٨، وأزهار الرياض: ٢٣/١، وديوان ابن خاتمة: ١١، والإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ: ١٣٠.

٦٠ - النفح: ١٥٧/١، وأزهار الرياض: ٢٣/١.

٦١ - كشف الظنون: ١٩٤١/٢، ودليل مؤرخ المغرب الأقصى: ٥٩/١، رقم الكتاب ١٣٨، والمفاضلات منشورة في كتاب (ريحانة الكتّاب للسان الدين بن الخطيب).

٦٢ - المرقصات والمطربات: ١٧، والمغرب: ٣٥/٢، رقم الترجمة ٣٥٤، ١٦٢/٢، رقم الترجمة ٤٦١، والنفح:

٣/٩٤، ٤/١٧٧، ودليل مؤرخ المغرب الأقصى: ٢/٢٧٤، رقم الكتاب ١١١٧.

٦٣ – معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان: ١/١٤.

٦٤ – دليل مؤرخ المغرب الأقصى: ١/٥٩، رقم الكتاب ١٤٠.

٦٥ – المصدر نفسه: ١/٣٤، رقم الكتاب ٢٧.

٦٦ – المغرب: ١/٢٤٠، رقم الترجمة ١٥٩، وذكر عبد الواحد المراكشي في المعجب: ٢٤٠: أنّه من كتّاب جيش الخليفة يوسف بن عبدالمؤمن، وعنده (أبو الحسين الهوزني الإشبيلي).

٦٧ – ينظر ترجمته في المغرب: ٢/٢٠٦، رقم الترجمة ٤٩٢، والتحفة: ١٧٨، رقم الترجمة ٨٠.

٦٨ – له رسالة في المخطوطة المعتمدة، وجّهها إلى عمّاله بأعمال المرية، ورقة [٦٧/ب].

٦٩ – توفي الشقندي عام ٦٢٩هـ/ ١٢٣١م، وابن سعيد الأندلسي عام ٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م، وقد كانت وفاة ابن صُقلاب عام ٦١٩هـ/ ١٢٢٢م.

٧٠ – النفح: ٤/١٦٠.

٧١ – سمّيت إشبيلية بـ: حمص لأنّ أوّل من استقرّ بها بعد الفتح هم جند حمص، ينظر قصيدة الرّندي: أبي البقاء صالح بن يزيد، ومطلعها [من البسيط]:

لكلّ شيء إذا ما تمّ نقصانُ
فلا يُغرّ بطيب العيش إنسانُ

حيث يقول:

وأين حمص وما تحويه من نزه
ونهرها العذب فيّاض وملآن
وماشيا مرحا يلهيه موطنه
أبعد حمص تغرّ المرء أوطان!؟

النفح: ٦/٢٠٨، وأزهار الرياض: ١/٤٨، وأبو البقاء الرندي شاعر رثاء الأندلس: ١٤٦، رقم القصيدة ١٣، أنزل أبو الخطّار حسام بن ضرار الكلبي أهل دمشق بالبيرة El vira، وأهل الأردن بريّة Rijo، وأهل فلسطين بشذّونة Sidona، وأهل حمص بإشبيلية Sevilla، وأهل قنسرين بجيّان Jean، وأهل مصر بباجة Baja، ينظر تاريخ افتتاح الأندلس: ٣٢، والحلّة السيراء: ١/٦١، ٦٢، والإحاطة: ١/٤٧١، والروض المعطار: ٥٩، مادة (إشبيلية)، ومعجم البلدان: ١/١٢٥، مادة (إشبيلية).

٧٢ – النفح: ٤/١٦١، ١٦٢.

٧٣ – التحفة: ١٧٨، رقم الترجمة ٨٠.

٧٤ – المغرب: ٢/١٩٣، رقم الترجمة ٢٠٦.

٧٥ – مخطوطة الاسكوريال، رقم ٥٢٨، ورقة [٦٢/ب].

٧٦ – مخطوطة الاسكوريال، رقم ٥٢٨، ورقة [٦٢/ب].

٧٧ – ينظر ترجمته في المعجب: ٢٣٦، والبيان (قسم الموحدين): ٨٣، والأنيس المطرب: ٢٠٥، والحلل الموشية: ١٣١، والعبر: ق٣/ج٦/٤٦٩، والمؤنس: ١٤٠.

٧٨ – ينظر ترجمته في المغرب: ٢/١٧٠، رقم الترجمة ٤٦٧.

٧٩ – ينظر ترجمته في المعجب: ٢٦١، والبيان (قسم الموحدين): ١٧٠، والأنيس المطرب: ٢١٦، والحلل الموشية: ١٣٢، والعبر: ق٣/ج٦/٥٠٤، والمؤنس: ١٤١.

٨٠ – المغرب: ١/٢٤٠، رقم الترجمة ١٥٩.

٨١ – مخطوطة الاسكوريال، رقم ٥٢٨، ورقة [٦٤/أ].

٨٢ – مخطوطة الاسكوريال، رقم ٥٢٨، ورقة [٦٥/ب].

٨٣ – يقصد ابن صقلاب.

٨٤ – الحرجف: الريح الباردة الشديدة، ينظر لسان العرب: م٩/ج٤/٤٥، مادة (حرجف).

وينظر بيت الفرزدق [من الكامل]:

نعم الفتى خلف إذا عصفت
ريح الشّتاء من الشّمال الحرجف

ديوان الفرزدق: ٢/١٨.

٨٥ – النباج: طعام استخدمته العرب في زمن المجاعة، يُخلط فيه الوبر باللبن، ينظر: اللسان: ١/٣٧٢، مادة (نبج)، ومعجم البلدان: ٥/٢٠٧، مادة (منبج)، ٥/٢٥٥، مادة (النباج).

قال النابغة الجعدي [من الوافر]:

تركن بطانة واخذن جدًا
والقين المكاحل للنبيج

ينظر اللسان: ١/٣٧٢، مادة (نبج).

ويوم النباج من أيّام العرب، مشهور لتميم على بكر بن وائل، يقول محرز الضبي بن المكعبر [من الطويل]

لقد كان في يوم النباج وثيتل
وشطف وأيّام تداركن مجزع

ينظر معجم البلدان: ٥/٢٥٦، مادة (النباج).

الغيطان: جمع غائط، وهو الحائط ذو الشجر، ينظر البيان والتبيين: ١/٢٧٨.

ينظر بيت دريد بن الصمّة [من الوافر]:

لقد أسمعت لو ناديت حيًّا
ولكن لا حياة لمن تنادي

ينظر مجمع الأمثال: ٢/١٢٨، رقم المثل: ٢٨٩١، وفرائد الخرائد في الأمثال: ٤٠٨، رقم المثل ١١٧٢، وحدائق الأزهار: ٣٠٢، رقم المثل ٦٥.

٨٨ - اقتباس من سورة طه، رقمها ٢٠ (مكية) آية رقم ١٠، وتمامها ﴿إذْ رأى نارًا فقال لأهله امكثوا إنّي آنَسْتُ نارًا لعلّي آتيكُم منها بقبس أو أجدُ على النّار هُدى﴾. تمّ قراءة الآية الكريمة على ما يوافق رواية: ورش لقراءة نافع.

٨٩ - إشارة أخرى على أنّه يقصد مدينة المرية Al-Maria.

٩٠ - الجواشن: مفردها جوشن، وهو الصدر - الوسط - من الإنسان والليل.

قال ربيعة بن مقروم بن قيس الضبي [ت ١٦هـ/ ٦٣٧م] من الطويل:

وفتيان صدقٍ قد صبحت سلافة
إذا الديك في جوشٍ من الليل طربا

ينظر اللسان: م٦/ج٣/٢٧٧، مادة (جوش).

٩١ - العرى - بضم العين - سادات القوم الذين يعتصم بهم الضعفاء، ويعيشون بعرفهم، وقد شبهوا بعرى الشجرة العاصفة، الماشية في الجذب. ينظر المصدر نفسه: م٤/ج٢/٥٥٧، مادة (عرر).

٩٢ - الوجل: الفزع والخوف، ينظر: اللسان: م١١/ج٥/٧٢٢، مادة (وجل).

٩٣ - في الأصل: تزود.

٩٤ - السخلة: ولد الشاة من المعز والضأن ذكرا كان أم أنثى، ينظر اللسان: م١١/ج٥/٣٣٢، مادة (سخل).

وينظر قول بشار بن برد [من البسيط]:

قل للأمين: جزاك الله صالحة
لا يجمع الله بين السّخل والذيب
السخل يعلم أنّ الذئب أكله
والذئب يعلم ما بالسخل من طيب

ديوان شعر بشار بن برد: ٢٩، رقم القصيدة ٣٣. وتروى لأبي نوّاس:

....
لا تجمع الدّهر بين السّخل والذيب
....
والذيب يعلم ما في السّخل من طيب

ديوان أبي نوّاس: ٨٤.

ورواية الصولي للديوان:

....
لا يجمع الدّهر بين السّخل والذيب
فالسّخل يعلم أنّ الذئب أكله
والذيب يعلم ما في السّخل من طيب

ديوان أبي نواس برواية الصولي: ٣٧١.

٩٥ - السبال: ما على الشارب من الشعر، وقيل: طرفه، وقيل: هو ما على الذقن إلى طرف اللحية، ينظر: اللسان: ٥/٣٢١، مادة (سبل).

وينظر بيت عنترة بن شدّاد [من الوافر]:

وفيهم كلّ جبّارٍ عنيد
شديد البأس مفتول السبال

ديوان عنترة ومعلّقته: ٢٢٩.

٩٦ - القذال: بفتح القاف - جماع الرأس من الإنسان والفرس، ينظر اللسان: م١١/ج٥/٥٥٣، مادة (قذل).

وينظر قول الأعشى الكبير [من المتقارب]:

أضافوا إليه فألوى بهم
تقول جنونًا ولمّا يجن
ولم يلحقوه على شوطه
وراجع من ذلّة فاطمأن
سما بتليل كجذع الخصا
ب حرّ القذال طويل الغسن

ديوان الأعشى الكبير: ٢٠٨.

٩٧ - العنجهية: الجهل والحمق، ينظر اللسان: م١٣/ج٦/٥١٣، مادة (عجه).

وينظر بيت حسّان بن ثابت [من الطويل]:

ومن عاش منّا عاش في عنجهيّة
على شظفٍ من عيشه المتنكّد

ديوان حسان بن ثابت الأنصاري: ٧٤.

٩٨ - اقتباس من سورة الجمعة، (مكية) آية رقم ٥. وتمامها: ﴿مثل الذين حملوا التوراة ثمّ لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارًا بئس مثل القوم الذين كذّبوا بآيات الله والله لا يهدي القوم الظالمين﴾.

٩٩ - البجاد: كساء مخطّط من أكسية الأعراب، ينظر اللسان: م٣/ج٢/٧٧، مادة (بجد).

وينظر بيت امرىء القيس، [من الطويل]:

كأنّ أبانا في أفانين ودقة
كبير أناسٍ في بجادٍ مزمّل

ديوان امرىء القيس: ٢٥ (المعلقة).

١٠٠ - ينظر بيت النابغة الذبياني [من الكامل]:

أضحت خلاء وأضحى أهلها احتملوا
أخنى عليها الذي أخنى على لبد

ديوان النابغة الذبياني: ٧٨.

وفي رواية أخرى:

أمست خلاء وأمسى أهلها احتملوا
....

ديوان النابغة الذبياني: ٣١.

١٠١ - اللجب: ارتفاع صوت العسكر واختلاطه، ينظر اللسان: م١/ج١/٧٣٥، مادة (لجب). وبيت أبي تمام [من البسيط]:

لم يغز قومًا ولم ينهض إلى بلد
إلاّ تقدّمه جيشٌ من الرّعب
لو لم يقد جحفلًا يوم الوغى لغدا
من نفسه وحدها في جحفل لجب

ديوان أبي تمّام: ١٦.

١٠٢ - المقانب: بكسر الميم، مفردها مقناب، والمقناب من الخيل، ما بين الثلاثين [٣٠] إلى الأربعين [٤٠]، وقيل: زهاء ثلاثمائة [٣٠٠]، ينظر اللسان: م١/ج١/٦٩٠، مادة (قنب).

[من الطويل]:

بذي بهجةٍ كنّ المقانب صوبه
وزينه أطراف نبت مشرّب

ديوان لبيد بن ربيعة: ٢٩.

١٠٣ - ينظر بيت سلامة بن جندل [من البسيط]:

كنّا إذا ما أتانا صارخ فزع
كان الصرخ له قرع الظنابيب

الجاحظ: البيان والتبيين: ٣/٨٤، والمفضليات: ١٢٤، رقم القصيدة ٢٢، والكامل في اللغة والأدب: ١/٣٣، ومجمع الأمثال: ٢/١١٣، رقم المثل: ٢٨٤٠، وفيه (إنّا إذا ما أتانا صارخ فزع)، وفصل المقال في شرح كتاب الأمثال: ٣٣٣، والجامع لأحكام القرآن: ٩/٣٥٧، ١٣/٢٦٤، ١٤/٣٥٢.

١٠٤ - ينظر المثل العربي: «ما عنده خير ولا مير» قال الميداني: «إنّ الخير هو كلّ ما رزقه النّاس من متاع الدنيا، والمير ما جلب من الميرة، وهو ما يتقوّت به النّاس، أي ليس عنده خيرٌ عاجل، ولا يرجى منه أن يأتي بخيرٍ آجل»، مجمع الأمثال: ٢/٢٣٧، رقم المثل ٣٨٩٥، وجمهرة الأمثال: ٢/٢١٥، رقم المثل ١٨٩١، واللسان: م٥/ج٣/١٨٨، مادة (مير).

١٠٥ - الدوكة: دقّ الشيء وسحقه، ينظر: اللسان: م١٠/ج٤/٤٣٠، مادة (دوك).

١٠٦ - البسيسة: نوع من الدقيق أو الشعير يخلط بالزيت أو السمن، ويؤكل دون أن يطبخ، ومنه قول الراجز:

لا تخبزا خبزًا وبسّا بسّا
ولا تطبخا بمناخٍ حيسا

ينظر اللسان: م٦/ج٣/٢٦، مادة (بسس).

وفي قوله تعالى ﴿وبسّت الأرض بسًّا﴾ أي صارت كالدقيق، سورة الواقعة: ٥.

١٠٧ - اقتباسٌ من قوله تعالى ﴿وأصبح فؤاد أمّ موسى فارغًا. إن كانت لتُبدي به لولا أن ربطنا على قلبها لتكون من المؤمنين﴾، سورة القصص: ١٠.

١٠٨ - نسبةً إلى صاحب النص الهوزني.

١٠٩ - التقيّة والتقاة: معناه أنّهم يتّقون بعضهم بعضًا، ويظهرون الصلح، وباطنهم بخلاف ذلك.

١١٠ - البيت للأعشى الكبير، ورواية صدر البيت:

فتىً لو ينادي الشمس ألقت قناعها

....

ديوان الأعشى الكبير: ٤٤.

١١١ - عطارد: كوكب لا يفارق الشمس، يعرف بكوكب الكتاب، ينظر اللسان: م٣/ج٢/٢٩٥، مادة (عطرد).

١١٢ - البيت لأبي نواس، ورواية صدر البيت:

وليس الله بمستنكر

....

ديوان أبي نواس: ٢١٨.

١١٣ - اقتباسٌ من قوله تعالى: ﴿قالَ ألمْ نُرَبِّكَ فينا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فينا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ﴾ سورة الشعراء: ١٨.

١١٤ - هو عبدة بن الطبيب بن عمرو بن ولعة بن أنس... شاعر مجيد، أدرك الإسلام فأسلم، ينظر المفضليات: ١٣٤.

١١٥ - هو عدي بن الأبرص بن عوف بن جذم... شاعر جاهلي من المُعمَّرين، شهد مقتل حجر أبي امرىء القيس، ينظر: طبقات فحول الشعراء: ١١٦، رقم الترجمة ١٢٥، والشعر والشعراء: ١/٢٢.

١١٦ - يغلب على الظن أنّه يقصد الجوهرة رقم ١٢ من فرش كتاب الخطب، وهي واسطة كتاب ابن عبد ربّه. ينظر العقد الفريد: ٤/٥٤، وينظر ابن عبد ربّه وعقده: ٥١.

١١٧ - القارة، قبيلة، وهي أرمى العرب، يقال: التقى رجلان أحدهما قاري، فقال: إن شئت صارعتك، وإن شئت سابقتك، وإن شئت راميتك، فقال الآخر: قد اخترت المراماة، فقال القاري: قد أنصفتني، وأنشأ يقول [من الرمل]:

قد أنصف القارة من راماها

إنّا إذا ما فئة نلقاها

نردّ أولاها على أخراها

وقيل: هي حربٌ دارت بين قيس وبكر، ينظر مجمع الأمثال: ٢/١٢١، رقم المثل ٢٧٦٧، وفرائد الخرائد: ٤٠٥، رقم المثل ١١٦٦، وفتح الباري شرح صحيح البخاري: ٧/٢٣٣، رقم الحديث ٣٩٠٥، ٧/٣٧٩، رقم الحديث ٤٠٨٧.

وفي روايةٍ أخرى:

إنّا إذا ما فئة نلقاها

نردّ أولاها على أخراها

نردّها دامية كلاها

قد أنصف القارة من راماها

الذخيرة: م٢/ق٣/٧٢٣، وينظر رواية أخرى في العقد الفريد: ٥/٣١١، وأمثال العرب: ٦، رقم المثل ٧٦، وجمهرة الأمثال: ١/٤٩، رقم المثل ٣٢، وفصل المقال: ٢٠٤، ومعجم البلدان: ٤/٢٩٤، مادة (قارة)، واللسان: م٥/ج٣/١٢٣، مادة (قور).

١١٨ - المأفون: ضعيف العقل والرأي، وفي المثل: «الفطنة تأفن البطنة» ينظر البيان والتبيين: ٢/٨١، ومجمع الأمثال: ١/١٥٠، رقم المثل: ٦٣٤، وفرائد الخرائد: ٨٧، رقم المثل: ٢٠١، وفيه «البطنة تذهب الفطنة»، واللسان: م١٣/ج٦/١٩، مادة (أفن).

وينظر بيت البحتري [من الكامل]:

والرزق للـيقظ المشيّع رأيه

بالعزم لا للعاجز المأفون

ديوان البحتري: ٤/٢٢٣٣.

١١٩ - اقتباس من قوله تعالى: ﴿قالَ اخْسَؤوا فيها ولا تُكَلِّمون﴾ سورة المؤمنون: ١٠٨.

١٢٠ - سيف بن ذي يزن: هو أبو مرّة سيف بن ذي يزن بن ذي أصبح بن مالك بن يزيد بن سهل بن عمرو الحميري، من ملوك العرب اليمنيين، قيل اسمه معد يكرب، ولد ونشأ في صنعاء، ينظر عنه تاريخ اليعقوبي: ١/١٦٥، ١/٢٠٠، وتاريخ الأمم والملوك: ١/٤٤٤، ١/٤٥٢، والكامل في التاريخ: ١/٣٤٦، وتاريخ ابن الوردي: ١/٥٧، ٥٨.

١٢١ - التوقل: الإسراع في الصعود، ينظر اللسان: م١٢/ج٥/٧٣٣، مادة (وقل).

وينظر بيت صفي الدين الحلي [من الطويل]:

أميـل بـه بـالسـهـل مـرتـفـقًـا بـه
فـيـحـزنـه إلاّ الـتـوقـل في الحزن

ديوانه: ٢٨.

١٢٢ - اقتباسٌ من قوله تعالى: ﴿يا يحيى خذ الكتاب بقوة وآتيناه الحكم صبيًا﴾ سورة مريم: ١٢.

١٢٣ - اقتباسٌ من قوله تعالى: ﴿أمْ لَهُمْ مُلْكُ السَّماوات والأرض وما بَيْنَهُما فَلْيَرتَقُوا في الأسْبَاب﴾ سورة ص: ١٠.

١٢٤ - النكباء: الريح الشديدة التي تهلك المال وتحبس المطر، ينظر: م١/ج١/٧٧١، مادة (نكب).

وينظر بيت أبي تمام [من البسيط]:

مـا لـلشتاءِ ومـا لـلصيف مـن مـثل
يـرضـى بـه السـمـع إلاّ الجود والـبـخـل
أمـا تـرى الأرض غضبي والحصى قلقًا
والأفـق بـالحرجف الـنـكـبـاء يـقـتـتـل

ديوان أبي تمام: ٣٧٧.

١٢٥ - المطلول: الندي، ينظر اللسان: م١١/ج٥/٤٠٥، مادة (طلل)، وقول الشريف الرضي [من الكامل]:

تـلـك الـغـمـامـة كـان بـارق خـالـهـا
لـو أنست الأيـام غير مخيـل
كـنـا نـؤمـل أن نجلـي صـوبـهـا
عـن أخضـر عضّ الجنـى مـطـلـول

الديوان: ٢/١٨٧.

١٢٦ - إشارة إلى حياة الرسول ﷺ ببادية الأعراب.

١٢٧ - الأرطى: شجر ينبت بالرمل، له رائحة طيبة، ينظر اللسان: م٧/ج٣/٢٥٤، مادة (أرط). وينظر بيت سويد بن كراع العُكلي [من الطويل]:

ومـا زال حـتـى قـلتُ لا بـدّ أنـه
مسـامـي الـوحـيـد وازدهـتـه الجرائم
وحـتـى تـرى الأرطـى بـخشـب كـأنـه
مـن الـطـلـح إثـبـاج الـلـقـاح الـرّوائـم

شعر سويد بن كراع العكلي، مجلة المورد: م٨/ع١/١٥٨، رقم القصيدة ١٢.

١٢٨ - اقتباسٌ من قوله تعالى: ﴿الحمدُ لله فاطر السماوات والأرض جاعل الملائكة رُسُلاً أُولي أجْنحة مثنى وثُلاث ورُباع يزيدُ في الخلق ما يشاءُ إنّ الله على كلّ شيءٍ قدير﴾ سورة فاطر: ١.

١٢٩ - اقتباسٌ من قوله تعالى: ﴿كلُّ منْ عليها فان[٢٦] ويبقى وجهُ ربّك ذو الجلال والإكرام﴾[٢٧] سورة الرحمن: ٢٦، ٢٧.

١٣٠ - الشواني: هي السفن الحربية الكبيرة، كانت من أهم القطع الكبيرة التي يتكوّن منها الأسطول في الدول الإسلامية، ينظر السفن الإسلامية على حروف المعجم: ٨٣، وينظر بيت ابن حمديس الصقلي [من الوافر]:

فـردّ الـلـهُ بـأسـهـم عـلـيـهـم
فـربـحـهـم بصـفـقـتـهـم خسـار
وخـافـوا مـن مـنـايـاهـم وفـرّوا
فـدافـع عـن نـفـوسـهـم الـفـرار
وقـد جـعـلـوا لـهـم شـرع الشّـواني
مـع الأرواح أجـنـحـةً وطـاروا

ديوان ابن حمديس: ٢٣٩.

١٣١ - كذا في الأصل، والعبارة قلقة.

١٣٢ - «كان لرجل من أغنياء البصرة ابنة نفيسة فائقة الجمال، فقال لها والدها: قد خطبك بنو هاشم والعرب والموالي فأبيت، أراك تريدين مالك بن دينار وأصحابه، فقالت: هو والله غايتي، فقال: الأب لأخ له ائت مالك بن دينار، فأخبره بمكان ابنتي وهواها له، قال: فأتاه فقال: فلانٌ يقرئك السلام ويقول لك: إنّك تعلم أنّي أكثر أهل هذه المدينة مالاً، وأفشاهم ضيعةً، ولي ابنة نفيسة، وقد هويتك فشأنك وهي، فقال مالك للرجل: عجبًا لك يا فلان أو ما تعلم أنّي قد طلّقت الدنيا ثلاثًا». ينظر حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: ٢/٢٦٥.

١٣٣ - اقتباسٌ من قوله تعالى: ﴿ولا تكونوا كالتي نقضتْ غزْلها منْ بعد قُوة أنْكاثا تتخذون أيْمانكمْ دخلاً بينكُمْ أنْ تكُون أُمّةٌ هي أرْبى منْ أُمّة إنّما يبْلُوكمُ اللهُ به وليُبيّننّ لكمْ يوم القيامة ما كُنْتُم فيه تخْتلفون﴾ سورة النحل: ٩٢.

١٣٤ - ينظر المثل العربي: «ذهب منه الأطيبان». يضرب لمن أسن وذهبت منه لذة الطعام والنكاح، ينظر مجمع الأمثال: ٢/٣٥٨، رقم المثل ١٤٨٢، وفرائد الخرائد

٢٣٠، رقم المثل ٦٤٨.

وبيت أبي نوّاس [من الوافر]:

أعـاذل قـد كبرت عـن الـعـتـاب

وبـان الأطـيـبـان مـع الشّبـاب

ديوان أبي نوّاس: ٧٥.

١٣٥ - الحمأة: الطين النتن، ينظر اللسان: م١/ج١/٦١، مادة (حمأ). وفي قوله تعالى: ﴿ولقد خلقْنا الإنسانَ مِنْ صَلْصالٍ مِنْ حمأٍ مسْنُونٍ﴾ سورة الحجر: ٢٦.

١٣٦ - هو المثل الشعبي: «حتى ينور الملح»، ومنه: «استن حتى ينور الملح»، ينظر

Proverbes de L Algérie Et Du Magreb: 37.

ومنه «لا أفعل كذا حتى يلج الجمل في سمِ الخياط»، مجمع الأمثال: ٢/٢٦٠، رقم المثل ٣٥٣٦، وفرائد الخرائد: ٤٧٦، رقم المثل ١٣٧٩، والمثل مقتبس من قوله تعالى: ﴿إنّ الذينَ كذّبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تُفتحُ لهم أبوابُ السماءِ ولا يدخلون الجنّةَ حتى يلجَ الجملُ في سمِ الخياطِ وكذا نجزي المجرمين﴾ سورة الأعراف: ٤٠.

١٣٧ - الضب: حيوان من جنس الزواحف، غليظ الجسم، له ذنب عريض حرش، ينظر اللسان: م٢/ج٢/٥٣٩، مادة (ضبب)، وينظر بيت الفرزدق [من الطويل]:

إذا الضبّ أعـيـا أن يـجـيء لحرشـه

فـمـا حـفـره في عـيـنـه بـكـبير

ديوان الفرزدق: ١/٣٠٩.

١٣٨ - النون: الحوت، والجمع أنوان ونينان، وفي حديث علي ابن أبي طالب، كرّم الله وجهه: «يعلم اختلاف النينان في البحار الغامرات»، ينظر اللسان: م١٣/ج٦/٤٢٥، مادة (نون).

١٣٩ - هو الوادي الكبير El Gadalquivir، يقع جنوبي الأندلس ويبلغ طوله ٦٥٧ كيلو متر، ينظر: Gadalquivir.

١٤٠ - يقصد إشبيلية، وقد سبق التعريف بها.

١٤١ - القرى - بكسر القاف -: إطعام الضيف، وأمّا بفتح القاف وكسر الرّاء وتشديد الياء، فهو مجرى الماء، ينظر اللسان: م١٥/ج٦/١٧٩، مادة (قرا).

١٤٢ - الأراقم: مفردها الأرقم، وهو من الحيّات التي فيها سواد وبياض، ولا يوصف به إلاّ الذّكر، ينظر اللسان: م١٢/ج٥/٢٤٩، مادة (رقم)، وينظر بيت عنترة بن شدّاد:

وفـرّقت جـيـشًـا كـان في جـنـبـاتـه

دمـادم رعـد تحت بـرق الـصـوارم

عـلـى مـهـرة مـنـسـوبـة عـربـيـة

تـطـير إذا اشـتـدّ الـوغـى بـالـقـوائم

وتصـهـل خـوفًـا والـرّماح قـواصـد

إلـيـهـا وتـنـسـلّ انسلال الأراقـم

ديوان عنترة: ١٢٨.

١٤٣ - الحويل: الشاهد والكفيل، ينظر اللسان: م١١/ج٥/١٩٧، مادة (حول)، وينظر بيت جرير [من الوافر]:

ألا هـل لـلـخـلـيـفـة في نـزار

فـقـد أمـسـوا وأكثرهـم كـلـول

وتـدعـوك الأرامـل والـيـتـامـى

ومـن أمـسـى ولـيـس بـه حـويـل

ديوان جرير: ٣٤٧.

١٤٤ - يقصد أبناء الخليفة عبد المؤمن بن علي، ينظر نظم الجمان: ٢٠٦، والبيان (قسم الموحدين): ٥٠، يقول المقري: «... ولمّا استفحل أمر الموحدين بالأندلس استعملوا القرابة على الأندلس، وكانوا يسمّونهم السّادة، واقتسموا ولاياتهم بينهم»، النفح: ١/٤٢٧.

١٤٥ - (الصفايا): ما يصفيه رئيس القبيلة في الجاهلية لنفسه دون أصحابه، مثل: السيف والفرس والجارية. (النشيطة): ما يأخذه من الغنائم قبل أن يصير إلى مجتمع الحي، (المرباع): هو ربع الغنيمة يأخذه رئيس القبيلة لنفسه، ينظر اللسان: م٨/ج٤/١٠١، مادة (ربع)، وينظر بيت عبدالله بن عنمة يخاطب بسطام بن قيس [من الوافر]:

لك المرباع مـنـهـا والـصّـفـايـا

وحـكـمـك والـنـشـيـطـة والـفـضـول

ينظر البيان والتبيين: ١/٢٨١، وديوان الحماسة: ٣٩٠، رقم ٣٥٦، واللسان: م٧/ج٣/٤١٥، مادة (نشط).

م١٤/ج٦/٤٦٢، مادة (صفا)، م١١/ج٥/٥٦٢، مادة (فضل).

١٤٦ – البيت للمتنبي، ينظر ديوان المتنبي بشرح العكبري: ١٣٤/٣.

١٤٧ – ينظر بيت الخنساء [من الوافر]:

وإنَّ صخرًا لتأتمَّ الهداة به
كأنّه علمٌ في رأسه نارُ

ديوان الخنساء: ٤٩، وفي روايةٍ أخرى:

أغرّ أبلج تأتمَّ الهداة به
....

ديوان الخنساء بشرح ثعلب: ٣٨٦.

١٤٨ – البيت لعبيد العرندس الكلابي، في مدح بني بدر الغنويين، ينظر الكامل في اللغة والأدب: ١٣٣/١.

١٤٩ – هو أبو الفضل محمد بن الحسين العميد بن محمد، وزير من أئمة الكتاب، يقال: بدأت الكتابة بعبدالحميد، وختمت بابن العميد.

١٥٠ – هو حاتم بن عبدالله بن سعد بن الحشرج الطائي القحطاني، فارس وشاعر فترة ما قبل الإسلام، يضرب المثل بجوده وكرمه، وفي المثل «أسخى من حاتم طيّ». ينظر الأمثال: ١٣٥، رقم المثل ١١٤٩، و: ١٤١، رقم المثل ١٢١٠.

١٥١ – في الأصل أبو.

١٥٢ – في الأصل بلاغ.

١٥٣ – هو قثم بن خبيئة الصلتان، شاعر مشهور اجتمع إليه في الحكم بين جرير والفرزدق، ينظر عنه معجم الشعراء، ومعه: المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم: ١٤٥.

١٥٤ – في الشعر والشعراء: الأكارع.

١٥٥ – وفي روايةٍ أخرى:

....
وما تستوي في الراحتين الأصابع

ينظر التمثيل والمحاضرة: ٧١، والأمثال: ٢٠٦، رقم المثل ١٥٩١، وفصل المقال: ٤١٦.

١٥٦ – ينظر الشعر والشعراء: ٤٠٩/١، رقم الترجمة ٩٠، وكتاب الأمالي: ١٤١/٢، ومعاهد التنصيص على شواهد التلخيص: ٧٥/١، وخزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: ٣٠٦/١.

المصادر والمراجع

- **الإحاطة في أخبار غرناطة**، للسان الدين بن الخطيب، تح. د. محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.
- **الإحاطة في أخبار غرناطة**، للسان الدين بن الخطيب، تح. محمد عبدالله عنان، مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٩٣هـ.
- **اختصار القدح المعلى في التاريخ المحلى**، لمحمد بن عيسى بن خليل، تح. إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
- **أدباء مالقة**، لابن خميس، مخطوطة د. صلاح جرار.
- **أزهار الرياض في أخبار عياض**، للمقري، تح. مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبدالحفيظ شلبي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م.
- **الإعلان بالتوبيخ لمن ذمَّ التاريخ**، للسخاوي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- **الأمثال**، للخوارزمي، تح. د. محمد حسين الأعرجي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
- **أمثال العرب**، للضبّي، تح. د. إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
- **الأندلس في اقتباس الأنوار وفي اختصار اقتباس الأنوار**، لابن الخرّاط الإشبيلي، تح. إميليو مولينا لوبار، وخانثينتو بوسك بيلا، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، معهد التعاون مع العالم العربي، مدريد - إسبانيا، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

- **الأنيس المطرب بروض القرطاس**، لابن أبي زرع، دار المنصور للطباعة، الرباط - المغرب، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.
- **بغية الروّاد في ذكر الملوك من بني عبد الواد**، ليحيى بن خلدون، تح. د. عبدالحميد حاجيات، المكتبة الوطنية، الجزائر، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
- **بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس**، لابن عميرة الضبّي، تح. د. روحية عبدالرحمن السويفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
- **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، للجلال السيوطي، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا - لبنان، د.ت.
- **أبو البقاء الرندي**، شاعر رثاء الأندلس، للدكتور محمد رضوان الداية، مكتبة سعد الدين، بيروت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- **البيان والتبيين**، للجاحظ، تح. عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، د.ت.
- **البيان المغرب**، لابن عذارى، تح. د. إحسان عباس، ط٣، دار الثقافة، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- **البيان المغرب**، لابن عذارى، تح. محمد بن تاويت، ورفاقه، دار الغرب الإسلامي، بيروت - دار الثقافة، الدار البيضاء - المغرب، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.
- **تاريخ افتتاح الأندلس**، لابن القوطية، تح. إسماعيل العربي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.
- **تاريخ الأمم والملوك**، للطبري، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.
- **تاريخ ابن خلدون**، لابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.
- **تاريخ علماء الأندلس**، لابن الفرضي، تح. د. روحية عبدالرحمن السويفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
- **تاريخ ابن الوردي**، لابن الوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
- **تاريخ اليعقوبي**، لليعقوبي، دار صادر، دار بيروت، بيروت، ١٣٧٩هـ.
- **تحفة القادم**، لابن الأبار، تح. د. إحسان عباس، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- **التكملة لكتاب الصلة**، لابن الأبّار، تح. عبدالسلام الهرّاس، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
- **الجامع لأحكام القرآن**، للقرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- **جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس**، للحميدي، تح. د. روحية عبدالرحمن السويفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
- **جمهرة الأمثال**، للعسكري، تح. د. أحمد عبدالسلام، ورفيقه، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- **حديقة الأزهار من كتاب أمثال العامّة في الأندلس**، لابن عاصم، تح. د. عبدالعزيز الأهواني، دار المعارف، مصر، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م.
- **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**، لمجهول، تصحيح ي. س. علوش، المطبعة الاقتصادية، الرباط، ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م.
- **الحلّة السيراء**، لابن الأبّار، تح. د. حسين مؤنس، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٣م.
- **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، لأبي نعيم الأصبهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.
- **خريدة القصر وجريدة العصر**، للعماد الأصفهاني، تح. عمر الدسوقي، وعلي عبدالعظيم، دار نهضة مصر، الفجالة، مصر، د.ت.
- **دليل مؤرخ المغرب الأقصى**، لعبد السلام بن عبدالقادر، ابن سودة، ط٢، دار الكتاب، الدار البيضاء - المغرب، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٩م.
- **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، لابن فرحون، تح. مأمون بن محيي الدين الجنان، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

Afaq al - Taqafa Wa al - Turat
A Quarterly Journal of Cultural Heritage
Juma al - Majid Center for Culture and Heritage

آفاق الثقافة والتراث
مجلة فصلية ثقافية تراثية مكتبية
تصدر عن مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

Subscription Order Form

قسيمة اشتراك

عدد السنوات / # of Years ☐ | أكثر من سنة / More Than One Year ☐ | سنة / One Year ☐

of Copies : عدد النسخ : | Issues # للأعداد :

Subscription Date : ابتداء من تاريخ :

حوالة بريدية / Postal Draft ☐ | حوالة مصرفية / Bank Draft ☐ | شيك / Check ☐

Signature : التوقيع : | Date : التاريخ :

الاشتراك السنوي

في الخارج :

للمؤسسات : ٢٥ دولاراً أمريكياً

للأفراد : ٢٠ دولاراً أمريكياً

داخل الإمارات

للمؤسسات : ١٠٠ درهماً.

للأفراد : ٦٠ درهماً.

للطلاب : ٤٠ درهماً.

تودع الإشتراكات في رقم الحساب البنكي للمركز: ٠٤٩٠٩٠٦٥٢٣ بنك المشرق دبي

Payments should be made to Juma al - Majid Center for Culture and Heritage
Acc. # 0490906523 al - Mashriq Bank - Dubai

Afaq al - Taqafa
Wa al - Turat

آفاق الثقافة والتراث

إشعار بالتسلم
Acknowledgement of Receipt

Name : الاسم الكامل :

Institution : المؤسسة :

Address : العنوان :

P.O. Box : صندوق البريد :

No. of Copies : ☐ عدد النسخ : | Issues No. : ☐ العدد :

Subscription ☐ اشتراك | Exchange ☐ تبادل | Gift ☐ اهداء

Signature : التوقيع : | Date : التاريخ :

ترسل إلى :

مجلة آفاق الثقافة والتراث

ص.ب : ٥٥١٥٦ ـ فاكس : ٦٩٦٩٥٠ (٠٤) ـ دبي ـ الإمارات العربية المتحدة

Afāq al - Ṭaqāfa Wa al - Turāṭ

P.O. Box : 55156 - Fax : (04) 696950 DUBAI - U.A.E.

Stamp
الطابع
البريدي

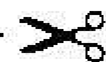
Name : .... الاسم :

Address : .... العنوان :

Country : .... البلد :

Phone : .... هاتف P.O. Box : .... ص.ب :

Fax : .... فاكس :





- **ديوان الأعشى،** لميمون بن قيس، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
- **ديوان امرىء القيس،** لامرىء القيس بن حجر، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٤، دار المعارف، مصر، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.
- **ديوان البحتري،** للبحتري، تح. حسن كامل الصيرفي، دار المعارف، مصر، د.ت.
- **ديوان بشار بن برد،** لبشار بن برد، تح. السيد بدر الدين العلوي، دار الثقافة، بيروت، د.ت.
- **ديوان أبي تمام،** لحبيب بن أوس الطائي، شرح د. شاهين عطية، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م.
- **ديوان حسان،** لحسان بن ثابت الأنصاري، دار بيروت للطباعة، بيروت، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
- **ديوان الحماسة،** لأبي تمام، تح. د. عبدالمنعم أحمد صالح، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٤٠١هـ/ ١٩٨٠م.
- **ديوان ابن حمديس،** لابن حمديس الصقلي، تح. د. إحسان عباس، دار صادر، دار بيروت، بيروت، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م.
- **ديوان ابن خاتمة،** لابن خاتمة، تح. د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت – لبنان، دار الفكر، دمشق – سوريا، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
- **ديوان الخنساء،** للخنساء، دار الأندلس، بيروت، د.ت.
- **ديوان الشريف الرضي،** للشريف الرضي، شرح د. يوسف شكري فرحات، دار الجيل، بيروت، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
- **ديوان صفي الدين الحلي،** لصفي الدين الحلي، دار صادر، بيروت، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م.
- **ديوان عنترة، لعنترة بن شداد،** تح. خليل شرف الدين، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٤٩٨هـ/ ١٩٩٩م.
- **ديوان لبيد،** للبيد بن ربيعة العامري، دار صادر، بيروت، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.
- **ديوان النابغة،** للنابغة الذبياني، جمع محمد الطاهر ابن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، والشركة الوطنية للنشر، الجزائر، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.
- **ديوان النابغة،** للنابغة الذبياني، تح. كرم بطرس البستاني، دار بيروت، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م.
- **ديوان أبي نوّاس،** للحسن بن هانىء، تح. د. بهجت عبدالغفور الحديثي، دار الرسالة للطباعة، بغداد، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
- **ديوان أبي نوّاس،** للحسن بن هانيء، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
- **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة،** لابن بسّام الشنتريني، تح. د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
- **رحلة ابن جبير،** لابن جبير، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.
- **رسالة راهب فرنسا إلى المسلمين وجواب الباجي عليها،** تح. محمد عبدالله الشرقاوي، دار الصحوة، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.
- **الروض المعطار في خبر الأقطار،** للحميري، تح. د. إحسان عباس، ط٢، مكتبة لبنان، بيروت، ١٣٩٤م.
- **زار المسافر وغرّة محيا الأدب السافر،** لصفوان بن إدريس، تح. عبدالقادر محداد، دار الرائد العربي، بيروت، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.
- **السفن الإسلامية،** لدرويش النخيلي، دار المعارف، القاهرة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٧٩م.
- **شرح ديوان الخنساء،** لثعلب، تح. أنور أبو سويلم، جامعة مؤته، الأردن، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.
- **شرح ديوان المتنبي،** للعكبري، تح. مصطفى السقا ورفيقيه، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.
- **شعر سويد بن كراع العكلي،** صنعه د. حاتم الضامن، مجلة المورد، بغداد، مج٨/ع١/ ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
- **الشعر والشعراء،** لابن قتيبة، دار الثقافة، بيروت، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

- **الصلة**، لابن بشكوال، تح. إبراهيم الأبياري، ط١، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.
- **طبقات فحول الشعراء**، لابن سلام الجمحي، تح. محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ١٢٧٢هـ/ ١٩٥٢م.
- **ابن عبد ربّه وعقده**، لجبرائيل جبّور، ط٧، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٧٩م.
- **العبر في أخبار من غبر**، للذهبي، تح. محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- **العقد الفريد**، لابن عبد ربه، تح. أحمد أمين ورفيقيه، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
- **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، لابن أبي أصيبعة، ط٤، دار الثقافة، بيروت، ١٤٠٨هـ.
- **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، لابن حجر العسقلاني، نشر محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر للطباعة والنشر، د.ت.
- **فرائد الخرائد في الأمثال**، للخوبي، تح. د. عبدالرزاق حسين، ط١، دار النفائس، عمان، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
- **فصل المقال في شرح كتاب الأمثال**، للبكري، تح. د. إحسان عباس ود. عبدالمجيد عابدين، دار الأمانة، ومؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.
- **الفهرست**، لابن النديم، تح. إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
- **قلائد العقيان**، لابن خاقان، تح. محمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- **الكامل في التاريخ**، لابن الأثير، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، لحاجي خليفة، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م.
- **لسان العرب**، لابن منظور، دار صادر، بيروت، د.ت.
- **مجمع الأمثال**، للميداني، تح. نعيم حسن زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- **المرتبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا**، للنباهي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
- **المرقصات والمطربات**، لابن الأبّار، دار حمد ومحيو، بيروت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.
- **المصادر العربية لتاريخ المغرب من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر الحديث**، لمحمد المنوني، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.
- **المطرب من أشعار المغرب**، لابن دحية، تح. إبراهيم الأبياري ورفيقيه، دار العلم للجميع، دمشق، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٥م.
- **مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس**، لابن خاقان، تح. محمد علي الشوابكة، ط١، دار عمار، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، للدباغ، تكملة، التنوخي، تح. إبراهيم شبّوح، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.
- **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، لعبدالواحد المراكشي، تح. محمد سعيد العريان، ومحمد العربي العلمي، مطبعة الاستقامة، مصر، ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م.
- **معجم الأدباء**، لياقوت الحموي، تح. د. إحسان عباس، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
- **معجم البلدان**، لياقوت الحموي، ط٢، دار صادر، بيروت، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
- **المغرب في حلى المغرب**، لابن سعيد الأندلسي، تح د. شوقي ضيف، ط٣، دار المعارف، مصر، ١٤٠١هـ/ ١٩٨٠م.
- **مفاخر البربر**، لمجهول، تح. محمد يعلى، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، الوكالة الإسبانية للتعاون

الدولي، مدريد - إسبانيا، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

- **المفضليات،** للمفضل الضبي، تح. أحمد محمد شاكر، وعبدالسلام هارون، ط٧، دار المعارف، القاهرة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

- **المؤنس في أخبار أفريقية وتونس،** لابن أبي دينار، ط٣، دار المسيرة، لبنان، دار سعيدان، تونس، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

- **نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين،** مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

- **نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان،** لابن القطان، تح. د. محمود علي مكي، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

- **نفح الطيب،** للمقري، تح. يوسف البقاعي، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

- **نوادر المخطوطات،** لعبد السلام هارون، ط١، دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

- **وفيات الأعيان،** لابن خلّكان، تح. د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، د.ت.



رسالة في مراتب العلوم والأعمال الدنيوية

رسالة
في
مراتب العلوم والأعمال الدنيوية



تصنيف

الراغب الأصفهاني

المتوفى أوائل القرن الخامس الهجري

تحقيق الدكتور

عمر عبد الرحمن الساريسي

كلية الدراسات العربية والإسلامية

دبي - الإمارات العربية المتحدة

بسم الله الرحمن الرحيم

المؤلف[1] :

هو أبو القاسم، الحسين بن مفضل بن محمد، المعروف بالراغب الأصفهاني. وقد ورد اسمه على هذا النحو في خمسة من آثاره[2]. وفي ثلاثة من كتب التراجم[3]، وقد انفرد السيوطي بذكر اسمه على أنّه المفضل بن محمد[4]، وقد ذكرته بعض المراجع[5] باسم الفضل، وذكر في بعض مخطوطاته أنّ اسمه أبو محمد ابن الحسين الأصفهاني[6].

مولده :

ليس لدينا من أخباره ما نقطع به في أمر ولادته، فقد سكت عنها الذين ترجموا له من أصحاب الطبقات والتراجم، ولم يتحدث هو بشيءٍ عنها في آثاره. ولكنّنا لا نستبعد ما ورد على حواشي إحدى نسخ كتابه (مفردات غريب القرآن) المخطوطة، التي عثر عليها عام ١٩٨٦ الباحث الدمشقي محمد عدنان جوهرجي. فقد وجد على صفحتها الأولى بعد نسبة الكتاب لصاحبه قوله: «المولود في قصبة أصفهان في مستهل رجب من شهور سنة ثلاث وأربعون [كذا] وثلثماية»[7]. ولكنَّ هذا المرجع يظلّ ظنياً إلى أن تثبته الأدلة العلمية.

نشأته

وليس لدينا، أيضًا، من أخباره ما نجزم به عن نشأته، فلم تحدثنا المراجع التي عرضت له عرضًا سريعًا عنها بشكل كافٍ، ولم يذكر هو عن هذه النشأة شيئًا في آثاره التي وصلت إليها أيدينا حتى كتابة هذه المقدمة، التي نقدم بها لتحقيقنا.

ولعلّ غاية ما وقفنا عليه في هذا الصدد ما جاء في بعض المراجع من «أنَّ أصله من أصفهان، وعاش ببغداد»[8]. وهذا ما يمكن أن يخرج به قارىء آثاره، أنّه رأى النور في أصفهان، التي أكثر من ذكر علمائها وشعرائها وأدبائها، وأنّه جاء إلى بغداد، ووعظ فيها، وتصدّر للوعظ والتدريس والتأليف[9].

---

١ - ترجم له في : بغية الوعاة : ٢/٢٩٧، تاريخ حكماء الإسلام: ١١٢، سير أعلام النبلاء: ١٨/١٢٠، البلغة في تاريخ أئمة اللغة: ١٦٩، طبقات المفسرين : ٢/٣٢٩، كشف الظنون : ١/٣٦.

٢ - هي معجم مفردات القرآن، والذريعة إلى مكارم الشريعة، وتفصيل النشأتين، ورسالة في الواحد والأحد، وتحقيق البيان.

٣ - هي كشف الظنون وبروكلمان وأعلام الزركلي.

٤ - بغية الوعاة : ٢/٢٩٧.

٥ - هي مخطوطة رسالة في الاعتقاد، وبروكلمان (النسخة الألمانية).

٦ - مخطوطة حل متشابهات القرآن.

٧ - راجع مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مج ٦١/ ع١/ ١٩١.

٨ - الموسوعة العربية الميسرة : ٨٥٤.

٩ - من مخطوطة «حل متشابهات القرآن» للراغب، رقم ١٨٠ في مكتبة علي: ١١٢.

أمّا عن شيوخه فلا نستطيع أن نقول شيئًا، ذلك أنّه لم يذكر لنا شيئًا عمّن أخذ عنهم، ولم يتحمّس لأحد من معاصريه أو سابقيه.

مصنّفاته

تذكر بعض المراجع أنّه صاحب مصنّفات، وتذكر أخرى أنّه صاحب اللغة العربية والحديث والشعر[10]، وتذكر ثالثة، إضافةً إلى ذلك، الكتابة والأخلاق والحكمة والكلام وعلوم الأوائل[11]، ورابعة تذكر أنَّ مؤلّفاته سارت مسير الشمس والقمر، وهو الأديب العالم الفاضل المفسّر اللغوي المتكلم الحكيم الصوفي[12].

وفيما يأتي عرضٌ وجيز لما عرفنا من آثاره:

١ - مقدمة التفسير

أورد في أوّله مقدمات نافعة في التفسير وطُرزه، ثمَّ شرع يفسّر سورة الفاتحة، ثمَّ سورة البقرة وانتهى إلى قوله تعالى ﴿**وأولئك هم المفلحون**﴾.

نشرت هذه المقدمة عام ١٩٣٧ مع كتاب القاضي عبد الجبار المعتزلي (تنزيه القرآن عن المطاعن)[13]، وحقّقها عام ١٩٨٦ الدكتور أحمد حسن فرحات[14].

٢ - جامع التفسير

ومنه نسخة غير كاملة، لعلّ أوسعها التي تنتهي بتفسير سورة المائدة، ويعمل الباحث على تحقيقه، بعون الله، بالاشتراك والتعاون مع بعض الأساتذة المتخصّصين.

وقد يقع الباحثون، أحياناً، في خطأ القول إنَّ هذا التفسير هو (درّة التأويل).

٣ - مفردات ألفاظ القرآن

وهو معجم متخصّص في شرح المواد اللغوية وجذورها في القرآن الكريم، مرتّب على حروف الهجاء، وهو كتاب نفيس في بابه، لم يستغن عنه، ممّن جاء بعده، لا مفسّر ولا معجمي. طبع نحوًا من عشر طبعات، وعددت من مخطوطاته نحوًا من عشر، نشرت إحدى طبعاته بعناية نديم مرعشلي، وفيها جهدٌ مناسب، لكنَّ جهدًا أكبر بذله المحقّق صفوان عدنان داوودي في تحقيقه لهذا الكتاب عام ١٩٩٢ وصدر عن دار القلم والدار الشامية، ويغلب عليه الجهد الكمّي، ويزعم صاحبه أنّه قد توصّل فيه إلى ما لم يصل إليه أحد في الحديث عن حياة الراغب وعصره ومؤلّفاته!

---

١٠ - تاريخ حكماء الإسلام: ١١٢.

١١ - روضات الجنات: ١٩٧.

١٢ - أعيان الشيعة: ٢٢.

١٣ - الراغب الأصفهاني وجهوده في اللغة والأدب: ٧٢.

١٤ - نشر دار الدعوة، جامعة الكويت عام ١٩٨٤.

٤ - درّة التأويل في متشابه التنزيل

وهو كتابٌ نفيس، أيضًا، في إدراك الفروق بين الآيات القرآنية المتقاربة الكلمات المختلفة المعاني. وقد سمي، في بعض الكتب (حلّ متشابهات القرآن)، وطبع قديمًا وحديثًا منسوبًا للخطيب الإسكافي، إلاّ أنّ كاتب هذه السطور كان أوّل من رجّح نسبته للراغب الأصفهاني[١٥].

٥ - تحقيق البيان في تأويل القرآن

وهو كتاب في العقيدة، صُوِّر لي من مكتبة مشهد بإيران، فتبيّن لي، آنذاك، أنّه نسخة أخرى من (رسالة في الاعتقاد) للراغب، وكنت على وشك الشروع في تحقيقه، لكنّني أمسكت حينما علمت أنّ الطالب الباكستاني أختر جمال لقمان في جامعة أم القرى في مكّة المكرمة قد قام بتحقيقه لنيل درجة الماجستير. وقد اعتمد على نسخةٍ قال إنّها الوحيدة، من مكتبة تشستربتي بليدن (إيرلندة).

٦ - محاضرات الأدباء ومحاورات البلغاء والشعراء

وهو خزانة أدب وأخبار ونوادر وأشعار، عرف قديمًا وحديثًا، وطبع عدّة طبعات، لم تبذل فيه جهود علمية، وقد جرى فيه الراغب على طبع الأديب، فأتى في بعض أبوابه بما يثير النقاش، من ذكر ما يمكن تسميته بذكر السوأتين وما يجري حولهما من سخف.

٧ - مجمع البلاغة

وهو كتاب آخر في المختارات الأدبية، ذو نسب وعلاقة بالمحاضرات، يجمع بين الجدّ والهزل، وقد قمت بتحقيقه، بعون الله، ضمن متطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في الآداب من جامعة عين شمس عام ١٩٧٧، وقد وقع في ألف وخمس مئة صفحة، في مجلدين مزوّدين بالفهارس المتعددة، ونشرته مكتبة الأقصى بعمان عام ١٩٨٧م مع كتاب قصرته على (جهود الراغب الأصفهاني في اللغة والأدب).

٨ - الذريعة إلى مكارم الشريعة

وهو أثرٌ قيّم في السلوك والأخلاق وأصول الحياة الاجتماعية، ثبت أنّ أبا حامد الغزالي (- ٥٠٥هـ) كان يستحسنه ويحمله معه لنفاسته[١٦]، وقد طبع مرارًا دون جهد علمي مناسب.

٩ - تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين

وهو مصنَّف ثمين آخر في سعادتي الدنيا والآخرة، وفيما يراد عالم بالفقه والسنّة في نشأة الإنسان وفي ماله، وفي تصاحب العقل والشرع في حياة المسلم. وقد طبع مرارًا دون جهد علمي مناسب أيضًا.

---

١٥ - راجع لذلك مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق مج ٥/ ع١ - ١٩٧٦، ومجلة مجمع اللغة العربية الأردني (كانون الثاني ١٩٧٩).

١٦ كشف الظنون: ١/ ٥٣٠.

١٠ - رسالة في ذكر الواحد والأحد

وهي رسالة في إدراك الفروق الدقيقة بين كلمتي الواحد والأحد حينما يراد بهما الله تعالى، أو يراد بهما غيره، في النحو واللغة. وقد قمت بتحقيقها عام ١٩٩٢، ونشرتها دار الفرقان للنشر والتوزيع بعمان.

١١ - رسالة في آداب محافظة الناس

وقد أعان الله تعالى على تحقيقها، ونشرتها دار البشير (عمان/ الأردن عام ١٩٩٨).

١٢ - رسالة في أنَّ فضيلة الإنسان بالعلوم

وقد حققت وستنشر إن شاء الله تعالى.

١٣ - رسالة في مراتب العلوم

وقد عثرت على هذه الرسالة مع الرسائل السابق ذكرها (١٠ - ١٢) في مجموعٍ واحد برقم ٣٦٥٤ محفوظ في مكتبة أسعد أفندي بالسليمانية في إستانبول تحت رقم ٣٦٥٤، وهي هذه التي نقدّمها محقّقة.

١٤ - أدب الشطرنج : ذكره بروكلمان.

١٥ - رسالة في شرح مفتاح النجاح : في شرح دعاء طويل منسوب لعلي بن أبي طالب، كرّم الله وجهه، ونسختها محفوظة في إستانبول.

وفاتـه

لقد حدث في ذكروفاة الراغب الأصفهاني اضطراب شديد، حتى غلب الرأي المرجوح على الرأي الراجح، فيما نرى.

فأغلب المراجع الحديثة تذكر سنة وفاته بعام ٥٠٢هـ. ولعلّ أوّلها كتاب بروكلمان عن آداب العرب[١٧]، ثمّ نقلت عنه المراجع الأخرى.

أمّا المراجع القديمة فقد ذكرت أنّه أدرك المائة الخامسة للهجرة، وكان جلال الدين السيوطي (- ٩١١هـ) هو الأول في ذلك[١٨].

وقد رجّحنا الرأي الثاني، في بحث تقدّمنا به لنيل درجة الدكتوراه في قسم اللغة العربية بجامعة عين شمس عام ١٩٧٧[١٩]، ونشر عام ١٩٨٧[٢٠]، وفي بحث نشرناه في مجلة مجمع اللغة العربية الأردني عام ١٩٨١[٢١].

---

١٧ - المجلد الثالث، ص ٥٠٥ - بالألمانية - النسخة المبسطة.

١٨ - بغية الوعاة : ٣٩٦.

١٩ - بإشراف أ. د. عز الدين إسماعيل ومشاركة أ. د. رمضان عبد التواب.

٢٠ - مكتبة الأقصى - عمان.

٢١ - العددان ١١، ١٢، حزيران، ١٩٨١.

وقد وافقني على هذا الرأي الباحث المجمعي الشهير الأستاذ الدكتور إحسان عبّاس[22] وباحث آخر متخصّص في التنقيب عن المخطوطات النادرة ونشرها، وهو المحقق الأستاذ عدنان جوهر جي، الذي عثر على مخطوطة «معجم مفردات ألفاظ القرآن» للراغب المنسوخة عام ٤٠٩هـ[23].

ويأتي باحث عام ١٩٩٢[24] لينشر هذه المفردات، ويزعم أنّه أتى، في تحديد عصر الراغب، بما لم يأتِ به غيره من قبل!

أمّا مكان الوفاة فقد اختلف فيها أيضًا؛ في حين أنَّ بعض المراجع تذكر أنّه مات بأصفهان ودفن فيها، ويرجّح مرجعٌ آخر أنَّ وفاته قد اتفقت في بغداد دون أصفهان[25]، وتذكر ملاحظة على إحدى مخطوطاته أنّه توفي بنيسابور ودفن فيها[26].

وصف المخطوطة

هذه الرسالة من مصنّفات الراغب في «مراتب العلوم» هي آخر مخطوطة من مجموع وقعت عليه في أثناء زيارتي لاستانبول عام ١٩٧٤، وأنا أعدّ لبحثي عنه لنيل الدكتوراه محفوظ في مكتبة أسعد أفندي، وهي جزء من المكتبة الضخمة – مكتبة السليمانية – تحت رقم ٣٦٥٤. ويضم هذا المجموع إضافةً إلى هذه المخطوطة، الرسائل الآتية:

١ – رسالة في ذكر الواحد والأحد.

٢ – رسالة في آداب الاختلاط بالناس.

٣ – رسالة في فضيلة الإنسان بالعلوم.

أمّا الأولى فقد تمّ تحقيقها بعون الله ونشرها بدار الفرقان للنشر والتوزيع بعمان عام ١٩٩٢ ،وأمّا الثانية فقد حقّقتها أيضًا ونشرت في دار البشير للتوزيع بعمان عام ١٩٩٨. والحمد لله، وأمّا الثالثة فستنشر بإذن الله تعالى في العدد القادم من مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية في دبي. وبذلك أكون قد بررت بوعدٍ قطعته على نفسي بتحقيق رسائل هذا المجموع كلّها. وكنت قد حقّقت مخطوطة كبيرة لهذا المصنّف من قبل وهي «مجمع البلاغة».

وتبدو أسماء هذه المخطوطات الأربع، ومنها المخطوطة التي بين أيدينا، في الصفحة الأولى من المجموع بوضوح، وتبدو نسبتها جميعًا للراغب كذلك، «من تصانيف الشيخ أبي القاسم الحسين بن محمد بن المفضل (كذا) الراغب رحمه الله تعالى»، كما تبدو في الصورة المرفقة. ولا أدري كيف يكتب النسّاخ في نهاية النسب (ابن الراغب). أمّا سائر الاسم فهو مطابق لما في أغلب تصانيفه. وعلى الصفحة الأولى خاتم طغراء ورقم التصنيف وهو ٣٦٥٤، وهي جميعا من إملائه.

---

٢٢ – مجلة مجمع اللغة العربية الأردني. العددان ٢٣، ٢٤.

٢٣ – مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق. مج ٦١/ ع٤/ ١٩١.

٢٤ – هو رضوان صفوان داوودي.

٢٥ – روضات الجنات: ٣ / ١٩٧.

٢٦ – مخطوط حل متشابهات القرآن. رقم ١٨٠. مكتبة راغب باشا. إستانبول.

وليس في آخر المخطوطة ذكر لاسم المصنف، ولكن للناسخ الحاج عبد الخالق الزكي البلغاري، الذي كتب هذه النسخة لأحد رجال العلم في عصره، أواسط القرن الثالث الهجري ١٢٤٣هـ، ويذكر عنه أنّه رئيس حكماء سلطان الإسلام، مظهر علم الطب.

ونسبة المخطوطة للراغب الأصفهاني بهذا الوضوح يعدّ من معالم الأصالة في المخطوطة، فكثير من المخطوطات تفقد النسبة الصحيحة لصاحبها، أو تنسب لغير صاحبها، والجهد العلمي الدؤوب هو الذي يتكفّل بتصحيح مثل هذه الأمور.

ولعلّ من المعالم التي تدلّ على أصالة المخطوطة وقوّتها أيضًا إضافةً إلى كونها من إملائه التقاء المادة العلمية فيها من الداخل بمادة مخطوطات المصنف نفسه ومصنفاته المطبوعة، وهو الراغب الأصفهاني، وهو تكامل داخلي يشكّل قوّة دافعة ذاتية، يعتدّ بها في وزن تحقيق المخطوطات ونشرها.

أهمية الرسالة

ويبدو أنّ الرسالة من إملاء الراغب نفسه، وذلك لأنّه ينسب لنفسه أسباب تأليفها حينما يقول في المقدمة: «قصدي في هذه الرسالة...» وحينما يقول في أخرياتها: «وما قصدي في ذلك...» ونحن نجد أنّ هذه المخطوطة من إملائه على الصفحة الأولى من المجموع الذي منه هذه الرسالة. بل إنّ هذه الرسالة تعدّ في نظري أقرب تراثه، بل أغلب تراثه الذي اطّلعت على قدرٍ كبيرٍ منه، في الدلالة على حياته وشخصيته وثقافته.

فهو في مصنفاته المخطوطة والمنشورة قلّما يتحدث عن نفسه إلى حدّ الندرة، وقلّما يعرض لأحواله الثقافية والاجتماعية، لكنّه في هذه المخطوطة تحدّث عن معركة أدبية يشنّها على بعض أتباع أبي هاشم الجبائي المعتزلي المتوفّى سنة ٣٢١هـ، من عقود القرن الرابع الهجري، الذي رجّحت أنّه عاش فيه في بحثي عنه لنيل درجة الدكتوراه، وذلك لأنّهم نفسوا عليه أن يفرّق بين دلالة كلمة «القوّة» ودلالة كلمة «القدرة»، وظنّوه ليس بقادرٍ على ذلك، فاتهمهم بالجهل وعدم القدرة على الاستيعاب، كما قال الله تعالى: ﴿**بل كذّبوا بما لم يُحيطوا بعلمه**﴾.

كذلك نجد أنّ الراغب في هذه المخطوطة يفسح المجال للحديث عن اتجاهه المذهبي بين الفرق الإسلامية، وهذا ما لم أجده إلاّ في مخطوطة أخرى له، هي «تحقيق البيان» أو «رسالة في الاعتقاد»، فهو لا ينفي أنّه من أصحاب علم الكلام، حينما يقول: «وأعجب من ذلك تخمينه أو تقديره (يعني اتباع أبي هاشم الجبائي المعتزلي) أن ليس وراء الكلام علم يبالي الله به»، وعمّا يدين به من دين يقول عن توحيد الله وعدله: «هما شعاري ودثاري بهما أتزين في الدنيا والآخرة».

تتألف المخطوطة من سبع ورقات (لوحات)، في كلّ ورقة صحيفتان، في كلّ صحيفة ستة عشر سطرًا، وفي كلّ سطر نحو إحدى عشرة كلمة.

وقد كتبت المخطوطة بخط فارسي (تعليق) بسيط واضح. ولقد كان لهذا المجموع، الذي هذه المخطوطة جزء منه، نسخة وحيدة، لم أجد لها ثانية.

موضوع الرسالة

تتعرّض الرسالة أساسًا لتوضيح علوم الديانة (العلوم الدينية)، التي يتدرّج بها النظر والتفكير في الوصول إلى الإيمان بالله تعالى، فتبدأ بالعقل الغريزي الذي يهبه الله تعالى لكلّ إنسان، ويسمّيه العلم بغير توسّط، ثمّ ما يحصل برؤية ونظر في النواميس الطبيعية والعلاقات السببية، ثمّ ما يدرك من جهة الوحي والنبوّة، بالتعاون مع العقل من علوم الفقه والأخلاق الإسلامية، وآخرها علوم الحقائق والاطلاع على اليقين بالله تعالى.

وتحدّد، بإزاء ذلك، منازل البعد عن الله تعالى التي تتسم بمظاهر الكسل عن العبادات وترك العمل الموصل إلى الإيمان، والوقاحة في مباشرة المنكرات، والانهماك فيما يوقع في الخطيئة ويبعد عن الله تعالى.

أمّا الأعمال الدنيوية التطبيقية التي يرى صاحب المخطوطة أنّها تنبع من الفضائل النبيلة صعودًا نحو معرفة الله تعالى، فهي تبدأ من ترك الفحشاء، وهي درجة الخائفين، ثمّ تزاول فعل الخيرات من الفرائض والنوافل، وهي درجة الرّاجين، ثمّ تعاطي فعل الخيرات، حتى تصبح مستلذة مريحة للنفس والقلب، وأخيرًا مراعاة الله ومراقبته أبدًا.

وفي المخطوطة إشارات ذكية لتكوين المجتمع الإسلامي المتماسك، وترتيب المكان والزمان مع مستويات التجمع السكاني بين أهل الحي والقرية والمدينة والصقع والعالم الإسلامي.

وفيها أيضًا ذبّ عن الفلسفة الإسلامية النابعة من القرآن والسنّة، أمام أدعياء المعتزلة والمستفيدين من علم الكلام. ولا ننسى أنّ فكر الراغب في هذه المخطوطة وغيرها مستمد أصلاً من هذين المنبعين لا من الفلسفات المنقولة عن الإغريق.

رسالة في مراتب العلوم للراغب الاصفهاني

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله حق حمده وصلواته على سيدنا محمد نبيه وعبده وآله

قال اشرف افعال المؤمنين فيما بينهم محبة بعضهم لبعض في الله

وذلك ان المحبة في الناس افضل من العدالة لان المحبة فيهم لا ينفك

من العدالة والعدالة قد ينفك من المحبة ولذلك قال بعض الحكماء

العدل في العالم خليفة المحبة يستعمل حيث لا توجد ولهذا لما قال

عمر رضي الله عنه لقاتل اخيه زيد بن الخطاب اني لا احبك بعد

قتلك اخي قال نعدلا ان لم تكن محبة وعلى ذلك المثل المشهور لا

خطية فلا الية والمحبة احد ما شرف الله به الشريعة الالهية والملة الحنيفية

وجعلها نظاما لها ولمتن على النبي عليه السلام بها وعظم عنده الفة المؤمنين

فقال لو انفقت ما في الارض جميعا ما الفت قلوبهم وقال تعالى

محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم وكفى

بذلك فضيلة ان قال فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه فجعل

الصفحة الأولى

فمن جهلت نفسه قدره راى غيره منه ما لا يرى وقد قال بعض الحكماء

لا شيء ابعد عن الحق من الكذب اذ هو ضده الا ان المرائي اسوأ

حالا من الكذاب لانه يكذب في فعله وقوله جميعا ولذلك قال

النبي صلى الله عليه وسلم المتشبع بما ليس عنده كلابس ثوبي زور ثم

المعجب اسوأ حالا من هذين لانه كاذب في قوله وفعله واعتقاده

وذلك ان الكاذب يكذب بقوله والمرائي بقوله وفعله ...

[illegible]

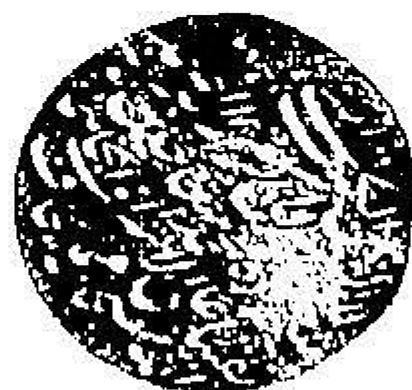
الصفحة الأخيرة من المخطوطة

رسالة في بيان
ان فضيلة الانسان
بالعلوم

ورسالة في آداب
مخالطة الناس

ورسالة في ذكر الواحد والاحد
من تصانيف الشيخ ابي
القاسم الحسين بن محمد
بن المفضل بن الراغب
رحمه الله تعالى

ورسالة في مراتب العلوم
والاعمال الدينية وهو
من املائه
ايضا



٢٦٥٤

صورة غلاف المجموع

النصّ المحقق

رسالة في مراتب العلوم
للراغب الأصفهاني

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله حقّ الحمد، وصلواته على سيدنا محمد نبيّه وعبده وآله[٢٧].

فإنّ أشرف أفعال المؤمنين، فيما بينهم، محبة بعضهم لبعض وتألفهم[٢٨]. وذلك أنّ المحبة في الناس فضل من العدالة[٢٩]؛ لأنّ المحبة فيهم لا تنفك من العدالة، والعدالة قد تنفك من المحبة[٣٠].

ولذلك قال بعض المحققين[٣١]: «العدل في العالم خليفةُ المحبة يُستعملُ حيث لا تُوجد»[٣٢]. ولهذا لمّا قال عمر، رضي الله عنه، لقاتل أخيه زيد بن الخطاب: إنّي لا أحبّك بعد قتلك أخي، قال: «فعدلاً، إن لم تكن محبة»[٣٣]. وعلى ذلك المثل المشهور: «إلاّ حَظِية فلا أَلية»[٣٤].

والمحبة أحد ما شرّف الله به الشريعة الإلهية والملّة الحنيفية، وجعلها نظاماً لها، وامتنّ على النبي، عليه السلام، بها وعظّم عند ألفة المؤمنين فقال: ﴿**لو أنفقتَ ما في الأرض جميعًا ما ألّفتَ بينَ قلوبهم**﴾[٣٥].

وقال تعالى: ﴿**محمدٌ رسولُ الله والذينَ معهُ أشدّاءُ على الكُفّارِ رُحماءُ بينهم**﴾[٣٦]. وكفى بذلك فضيلة أنْ قال: ﴿**فسوفَ يأتي الله بقوم يُحبُّهم ويُحِبّونَه**﴾[٣٧]، فجعل بينه وبين صالحي عباده محبة، قدّم محبّته لهم على محبّتهم له.

---

٢٧ - الآل: الأهل، عترة البيت، وهي معطوفة على كلمة محمد، والمصنف يكثر من قوله: «عليه السلام» بعد ذكره لعلي بن أبي طالب، وهو من آل بيت الرسول عليه الصلاة والسلام، ومن أحبّ أقاربه إليه.

٢٨ - تألّف مطاوع ألّف، وألّف بين الناس: جمع بينهم، وهي معطوفة على «محبة».

٢٩ - أي إنّ المحبة جزء وفرع على العدالة.

٣٠ - أي إنّ كلّ محبة عدالة وليس كل عدالة محبة.

٣١ - المحقق: الذي يحكم العلم ويتقنه.

٣٢ - فإن فقدت المحبة سدّ مسدها العدل. وقريب من هذا المعنى بيت شعر البحتري:

إلاّ يكن ذنب فعدلك واسع ... أو كان لي ذنب ففضلك أوسع

٣٣ - أي إنّه لم يحفل بمحبة الخليفة إن ضمن عدله، وفي رواية أنّه قال لعمر: «أمّا الحب فلا يحفل به إلاّ النساء»!

٣٤ - الحظية والمحظية: المرأة التي تفضل على غيرها في المحبة، والألية: اليمين أو التقصير. وهو مثل يضرب للنصح في مداراة الناس لإدراك بعض ما يحتاج إليه منهم. ويورده المصنف في كتاب (مجمع البلاغة): ١/ ٣٦٩، ويشرحه بقوله: أي إن لم يحظ فإنّه لم يقصّر.

٣٥ - الأنفال: ٦٣.

٣٦ - الفتح: ٢٩.

٣٧ - المائدة: ٥٤.

وأهل البلد الواحد، بل الملّة الواحدة، إذا تحابّوا تواصلوا، وإذا تواصلوا تعاونوا، وإذا تعاونوا عملوا، وإذا عملوا عمّروا، وإذا عمّروا أُمِّروا[٣٨].

ولتربية المحبّة أمر بالاجتماع، ونهى عن الافتراق، فقال: ﴿واعْتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرّقوا﴾[٣٩]، وقال: ﴿شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى أنْ أقيموا الدين ولا تتفرّقوا فيه﴾[٤٠]. وقال ﷺ: (لو دُعيتُ إلى كُراعٍ لأَجبْت)[٤١]، وذلك منه ﷺ: ليقتدى به في الأُلفة لا حثًّا على الشَّرَه في المطعم[٤٢]. وقال: (المؤمن الذي يعاشر النّاس ويصبر على أذاهم)[٤٣]. وقال عليه الصلاة والسلام: (المؤمنُ [للمؤمن] كالبُنيانِ يَشدُّ بعضُه بعضًا)[٤٤]، وقال: (المؤمنون كجسدٍ واحد متى اشتكى بعضُه تداعى سائرُه)[٤٥].

وللحثّ على الألفة شرع الدين الإلهي[٤٦] اجتماع أهل المحلّة[٤٧] في المساجد للصلوات الخمس.

واجتماع أهل البلد في جامعٍ واحد كلّ أسبوع، واجتماع أهل الصقع[٤٨] الواحد من بلد وسواده في كلّ سنة في الأعياد في جبّانة[٤٩]، وأهل البلاد والقرى المتنائية في العمر مرّة بمكّة في الحج والعمرة[٥٠]، ولم

---

٣٨ – يشير المصنف بهذا إلى أصول المجتمع المتماسك العناصر: المحبة والتعاون والعمل المشترك في الإعمار وإدارة شؤون المجتمع. ولنلاحظ أنّه يعدّ العنصر الديني أساسًا لا غنى عنه في المجتمع. فقد عدل عن البلد الواحد إلى الملّة (الدين) الواحدة.

٣٩ – آل عمران: ١٠٣.

٤٠ – الشورى: ١٣.

٤١ – الكراع من البقر والغنم: مستدق الساق العاري من اللحم، ومن الإنسان ما دون الركبة إلى الكعب.
أخرجه البخاري: ٢١٣/٩ في النكاح، باب من أجاب إلى كراع. وفي الهبة وهو بتمامه: «لو دعيت إلى كراع أو ذراع لأجبت ولو أهدي إلي ذراع أو كراع لقبلت».

٤٢ – والكراع والذراع أجزاء صغيرة ممّا يهدى من الذبائح: لتدل برمزها لا بحجمها وكبرها على مبدأ الهدية.

٤٣ – ورد في الترمذي رقم ٢٥٠٩ في صفة القيامة، باب مخالطة الناس مع الصبر على أذاهم: بلفظ عن شيخ من أصحاب رسول الله ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: «المسلم الذي يخالط الناس ويصبر على أذاهم خير من الذي لا يخالط الناس ولا يصبر على أذاهم».

٤٤ – رواه البخاري ومسلم والترمذي وأحمد عن أبي موسى الأشعري، وكلمة للمؤمن ساقطة من الأصل والزيادة من كتب الحديث.

٤٥ – رواه البخاري ومسلم عن النعمان بن بشير بلفظ: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى».

٤٦ – أي الدين الذي شرعه الله تعالى للناس، تمييزا له عن العرف الذي هو اتفاق غير مكتوب بين الناس، وهو مرادف للعادات والتقاليد.

٤٧ – المحلّة: بفتح الحاء وكسرها: القوم النزول، وهيئة الحلول، وجماعة بيوت الناس، أو مائة بيت، والمجلس (القاموس المحيط: حلّ).

٤٨ – الصقع: الناحية جمعها أصقاع، وسواد المدينة ما حولها من القرى والريف (القاموس: صقع)، وسواد العراق أطلق على ما بين البصرة والكوفة وما حولهما من القرى (القاموس المحيط: جبن).

٤٩ – الجبّانة: ويقال لها الجبّان أيضا هي الصحراء أو المقبرة. والمصنف يشير بذلك إلى مصلّى العيد حيث يجتمع أهل المنطقة الواحدة ليصلّوا في مصلّى واحد في العراء، جريا على سنّة رسول الله عليه الصلاة والسلام. ومن معانيها المنبت الكريم، أو الأرض المستوية في ارتفاع (القاموس المحيط: سود).

٥٠ – تدلّ فكرة المصنف هذه على نظر ثاقب في أصول المجتمع الإسلامي وأعني ترتيب الزمان والمكان مع مستوى التجمّع السكّاني الصلوات الخمس، وهي الحلقة الصغرى، تجمع أهل الحيّ الصغير، وصلاة الجمعة، وهي الحلقة الأكبر، تجمع حيًا أكبر، وصلاة العيدين، وهي أكبر، تجمع أهل البلد الواحد. أمّا الحلقة الكبرى الحج والعمرة فتجمع المسلمين من أمصار الإسلام جميعًا.

يقتصر منهم على إقامة هذه العبادات منفردين، كلّ ذلك ليتأكد بالإجماع أنسهم[51].

ولست أعني بالمحبة هنا إلاّ التي تقتضيه الفضيلة دون التي تقتضيه اللذة أو المنفعة[52] أو المتولد منها. فإنّ تلك مولات فجائية ولوّامة ومضمحلّة[53]، وإنّما التي تبقى هي محبة الفضيلة، وهي الثابتة في الدنيا والآخرة، وإيّاهما عنى الله تعالى بقوله: ﴿**الأخلاّءُ يومئذ بعضُهم لبعض عدوّ إلاّ المتقين**﴾[54].

ومحبّتي للأستاذ[55] من جنس المحبة للفضيلة التي توجّهها الشريعة وتقتضيه الديانة[56]، فكان، أدام الله توفيقه، التهب واضطرم لقول حُكِيَ له، على غير وجهه، عنّي، وأبلغ بعضَ المجالس[57] منّي كفاءً ما تقتضيه حرّيته وتوجبه فضيلته[58]، فما كان إلاّ أن كُشف[59] فلم يوجد به نجم[60]، ولم يكن له فرع ولا أصل[61].

وما كان بي في الكشف عن ذلك إلاّ أمران[62]:

أحدهما : أن أعلمه أن لا يعتمد في الحكايات من لا يُقيّد كلامه[63].

والثاني : أنّه قيل لبعض الصالحين: فلان يسيء ظنّه بك، فدعْهُ يَثْقُل به ميزانُك، فقال: لا أحب أن أثقل ميزاني بأوزار إخواني[64].

ولكن طال تعجّبي من ذلك الشيخ الفاضل[65] حرسه الله، لأمور رأيتها منه:

---

٥١ - من ذلك أنّ الرسول، عليه الصلاة والسلام، يحضّ على صلاة الجماعة بقوله: «صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفرد بسبع وعشرين درجة». متفق عليه.

٥٢ - ورد في رسالة «آداب مخالطة الناس»: ٤٨ للمصنف قوله: «إنّ غرض الإنسان في كلّ ما يسعى له ثلاث هي: الفضيلة والنفع واللذة، والمحبة تحصل للأغراض الثلاثة إذا كانت تتعلق بها». وهذه هي أنواع المحبة.

٥٣ - يعني المحبة التي تهدف للذة أو للمنفعة.

٥٤ - الزخرف : ٦٧.

٥٥ - أغلب ظنّي أنّه يعني الأستاذ الرئيس أحمد بن إبراهيم الضبّي، الذي خلف الصاحب بن عباد في الوزارة لبني بويه، وهو الذي رجّحنا أنّه يرفع إليه أعماله ورسائله. راجع - الراغب الأصفهاني وجهوده في اللغة والأدب: ٣٥.

٥٦ - يعني المحبة التي تهدف وتنشد الفضيلة، فهو يحبه لا لجلب منفعة أو تحقيق لذّة. والشريعة في اللغة الطريقة، وفي الاصطلاح ما شرعه الله لعباده من العقائد والأحكام ﴿**ثمّ جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها**﴾، والديانة والدين اسمٌ لجميع ما يعبد به الله، أو هو ما يذهب إليه الإنسان ويعتقد أنّه يقرّبه إلى الله.

٥٧ - أي الجلساء في المجالس، ويشير المصنف بذلك إلى واقعة معيّنة لم نستطع أن نقف عليها، ويبدو أنّ بعض جلساء (الأستاذ) قد سعوا بالراغب إلى أستاذهم، فاحتدّ وغضب كثيراً لما سمع، فقال كلاماً لجلسائه يسوء الراغب، لذلك ينبري لتوضيح موقفه والدفاع عن نفسه.

٥٨ - أي إنّ الأستاذ تحدّث في المجالس عمّا حُكي له عن المصنف، وهو حرّ فيما يقول ولا يقول من عند نفسه.

٥٩ - أي كشف الحديث الذي نقل للأستاذ عن المصنف.

٦٠ - النجم من النبات : ما لا ساق له. ويقال: ليس لهذا الأمر نجم: أي أصل، يريد ليس لهذه النميمة أساس.

٦١ - فهذا الحديث المنقول عني غير صحيح لا في أصله ولا في تفصيلاته.

٦٢ - أي ما حفزني إلى الرد على هذه الفرية عاملان.

٦٣ - فقد سمع الأستاذ من نمّام لا يوثق بكلامه وصدقه، وأريد ألاّ يقع في مثلها.

٦٤ - أي إنّ المصنف لا يرغب في أن تزداد حسناته بما يأخذ من حسنات الذين يسعون به.

٦٥ - لم نصل بعد إلى اسم هذا الشيخ، وأغلب الظن أنّه من أتباع أبي هاشم الجبّائي الوارد في آخر المخطوطة.

أ – طريقة إنكاره علي التفوّه بلفظ القوّة[٦٦] اعتلالاً بأنّ هذه اللفظة يستعملها ذووا الفلسفة وأن أقول بدله القدرة[٦٧]، كأنّه لم يعلم ما بينهما من الفرق في تعارف عوام النّاس فضلاً عن خواصهم[٦٨].

ب – ثمّ ما كان من اتهاماته وتعريضاته بل تصريحاته، تنفقًا منه على أشياعه وأتباعه، بالوضع عني والغض مني.

ج – وازدياده بعد المقال مقالاً، لمّا رأى منّي في مجاوبته جملاً ثقلاً، ولم أكن أرى بأسًا وضيرًا في احتمال شيخٍ كريم علي بما لا يعود بمعاب في الحقيقة عليّ.

فقد قال سفيان بن دينار[٦٩]: «(ما نالني)[٧٠] مذ عرفتهم ذمٌّ ولا سرّني منهم جَحْدٌ».

وأعجب من ذلك تخمينه أو تقديره أن ليس وراء الكلام[٧١] علمٌ يبالي الله به[٧٢]، كما قيل: (ليس وراءَ عبادان قرية)[٧٣]. وهيهات هيهات! فإنّ وراء هذا ضياعًا وبقاعًا ﴿**وأرضًا لم تَطَؤُوها**﴾[٧٤]، ﴿**وإذْ لم يهتدوا به فسيقولونَ هذا إفكٌ قديم**﴾[٧٥].

---

٦٦ – القوّة، كما وردت في كتاب التعريفات : ٩٥ : تمكّن الحيوان من الأفعال الشاقّة – وقوى النفس الإنسانية تسمّى قوى عقلية – والقوى العقلية باعتبار إدراكاتها للكليّات تسمّى القوّة النظرية – وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية من أدلّتها تسمّى القوّة العملية.

٦٧ – القدرة – كما في التعريفات : ٩٢ : هي الصفة التي يتمكن الحي من الفعل وتركه بالإرادة. وهي قسمان:
الممكنة : وهي تمكين المأمور من أداء ما لزمه، والميسرة : وهي ما يوجب اليسر إلى الأداء وبها يثبت الإمكان. وفي المعجم الوسيط: القدرة: الطاقة، وهي القوّة على الشيء والتمكّن منه. وفي معجم مفردات ألفاظ القرآن: إذا وصف بها الإنسان فاسم لهيئة له بها يتمكن من فعل شيءٍ ما، وإذا وصف الله تعالى فهي نفي العجز عنه.

٦٨ – يدلّ هذا الحديث من المصنّف على مبلغ ما كان يدور بين الناس في زمانه، من خاصّة المثقفين ومن سواد النّاس، وربّما كانت نقطتا القوّة والقدرة ممّا يستعمله الفلاسفة حقّاً، فقد عرف أنّ أرسطو قسّم الأشياء ما بين قادر بغيره وقادر بذاته، أو أنّها تختلف ما بين القوّة بالفعل أو القوة بالغير. وفي مفردات الراغب مادة (قوي): «القوة التي تستعمل للتهيّؤ أكثر من يستعملها الفلاسفة، ويقولونها على وجهين: أحدهما أن يقال لما كان موجوداً ولكن ليس يستعمل، فيقال فلان كاتب بالقوّة أي معه المعرفة بالكتابة، لكن ليس يستعمل. والثاني يقال فلان كاتب بالقوّة وليس يعني به أنّ معه العلم بالكتابة، ولكنّ معناه يمكن أن يتعلّم الكتابة. ولعلّ هذا ما يمكن تسميته كاتب بالقوّة أو كاتب بالفعل». ومن هنا يمكن إدراك ما بين القوّة والقدرة من فرق. وللاطّلاع على قدرة الراغب الفائقة في هذا الصدد، راجع كتابه الذريعة إلى مكارم الشريعة: ٨١، ٨٢، ٧٧، ٧٨، ٧٩. وللتفريق اللغوي بين الطبع والسجية والخلق والعادة. راجع الصفحات: ٣٨، ٤٤، ٧٧، ٧٨، ٨١، ٨٢، ٨٤، ٩٣.

٦٩ – سفيان بن دينار الكوفي – من أشهر من كان يُروى عنه حديث رسول الله عليه الصلاة والسلام، روى عنه البخاري والنسائي. توفي في حدود الستين ومائة. الوافي بالوفيات: ١٥/ ٢٨٣.

٧٠ – غير واضحة في الأصل، أي إنّه في مكان رفيع لا يحفل معه بذمهم أو حمدهم.

٧١ – هذا يشهد بأنّ الراغب من علماء الكلام، ولكن ليس من المعتزلة منهم، ففي علماء الكلام من كان في صف أهل السنّة والجماعة، مثل الفخر الرازي المتوفى عام ٦٠٦هـ.

٧٢ – أي علم ذوبال يستطيع أن يكون ذا وزن وأثر في العمل على إرضاء الله وتثبيت دينه.

٧٣ – هذا مثلٌ مشهور أورده الراغب في: تفصيل النشأتين : ٦. وفي محاضرات الأدباء: ٤/ ٣٦٩. أصله بيت شعر للخوارزمي:

إذا جاوزت كسوته إليه   **فليس وراء عبادان قرية**

وعبادان جزيرة أحاط بها شعبتا دجلة اللتان تصبان في شط العرب.

٧٤ – أي إنّ بعده علوما كثيرة ﴿**وأرضا لم تطؤوها**﴾ وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم وأرضا لم تطؤوها. والآية من الأحزاب: ٢٧.

٧٥ – الأحقاف : ١١.

فَدعْ عنك نَهْبًا صيح في حُجْراتهِ ولكن حديثًا ما حديثُ الرواحل ؟[٧٦]

قصدي في هذه الرسالة أن أبين للأستاذ، أدام الله تأييده، مراتب الشريعة وأعمالها بالقول المجمل[٧٧]، ليتعلم من أين يبتدىء وإلى أين ينتهي، وهل الغاية منها صناعة الكلام، وإن قال قائل أو رواه مطلع أعلى منه، والمراتب التي يبلغ بها الإنسان قاصيها في الفضائل فيقرب من بارئه[٧٨]، والمراتب التي يبلغ الإنسان قاصيها في الرذائل فيبعد عنه تعالى غاية البعد[٧٩]، لنسأل الله تعالى تسهيل سبيلنا بتطهير نفوسنا إلى تناول فائض توفيقه برحمته.

مراتب العلوم[٨٠]

أولاً : العلوم الدينية

أمّا علوم الديانة[٨١] بالقول المجمل فأربعة:

الأول : علم يحصل بغير متوسط[٨٢]، وهو المسمى عند قوم[٨٣] بالعقل الغريزي[٨٤]، وعند المتكلمين[٨٥] بالعلم الضروري[٨٦]، والنساك بالفطرة[٨٧] المشار إليه بقوله تعالى: ﴿**فِطرةَ الله التي فطرَ الناسَ عليها**﴾[٨٨].

---

٧٦ - البيت لامرىء القيس في ديوانه : ٩٤.

٧٧ - يبين المصنف أهدافه من هذه الرسالة: توضيح مراتب علوم الشريعة وما فيها من أعمال، ثمَّ يبين الهدف التطبيقي من هذه التوضيحات والشروح النظرية، وهو كيف يقترب المرء المؤمن فيها من ربّه ومن رضاه، وكيف يكسب غير المؤمن غضب الله يبعده عنها. وهذه هي التي يبدأ بها فوراً بعد هذه المقدمة، ويسمّيها علوم الديانة - وقد نسمّيها العلوم الدينية نسبةً إلى الدين.

٧٨ - وهذه هي التي يأتي على ذكرها فيما بعد، ويسميها العلوم الدنيَّة، واسميناها الدنيوية نسبةً إلى الدنيا، ص ١٠، وأوّلها ترك الفحشاء، وبها يتم التقرّب إلى الله تعالى.

٧٩ - وهذه هي عكس الأعمال المذكورة في النقطة السابقة، وبها يكون الابتعاد عن الله تعالى، نعوذ بالله منها ومن متّبعيها، ويبدؤها بقوله: «وكما أنّ للتقرّب من الله... إلخ»: ١٤.

٨٠ - العنوان مذكور في الأصل في ورقة العنوان، وأثبتناه هنا لضرورة التبويب، وهو أصلاً عنوان الرسالة.

٨١ - لعلّه يريد بعلوم الديانة ما ينسب للدين. في كتاب التعريفات : ٨٢ التعريفات الآتية للعلوم بشكل عام: «العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع. وقال الحكماء: هو حصول صورة الشيء في العقل - والأول أخصّ من الثاني. وقيل: «العلم هو إدراك الشيء على ما هو به». وقيل: «زوال الخفاء من العلوم، والجهل نقيضه». وقيل: «هو مستغن عن التعريف». وقيل: «العلم صفة راسخة تدرك بها الكليات والجزئيات». وقيل: «العلم وصول النفس إلى معنى الشيء». وقيل: «عبارة عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول». وقيل: «عبارة عن صفة ذات صفة». وفيه: ٨٢ - ٨٣ التقسيمات الآتية للعلم: العلم ينقسم إلى قسمين: قديم وحديث. فالعلم القديم هو العلم القائم بذاته تعالى، ولا يشبه بالعلوم المحدثة للعباد. والعلم المحدث ينقسم إلى ثلاثة أقسام: بديهي وضروري واستدلالي. فالبديهي ما لا يحتاج إلى تقديم مقدمة، كالعلم بوجود نفسه، وأنّ الكل أعظم من الجزء. والضروري: ما لا يحتاج فيه إلى تقديم مقدمة كالعلم الحاصل بالحواس الخمس. والاستدلالي: ما لا يحتاج إلى تقديم مقدمة كالعلم بثبوت الصانع وحدوث الأعراض». التعريفات: ١٥٥. وهذا التقسيم يقترب من عرض المصنّف لعلوم القسم الأول.

٨٢ - أي واسطة أو ما يتوسط بين شيئين، فيصل بينهما.

٨٣ - لعلّه يريد بالقوم المشتغلين بالفقه واللغة من رجال السنة والجماعة ولعلّه يريد الجمهور.

٨٤ - أي النشاط الفكري والنفسي والسلوك المعتمد على الفطرة والوراثة البيولوجية.

٨٥ - علم الكلام : علم باحث عن الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو على قاعدة الإسلام. التعريفات: ٨٣.

٨٦ - العلم الضروري، كما جاء في التعريفات ط بيروت: ٦٧ ما لا يحتاج فيه إلى تقديم مقدمة، كالعلم الحاصل بالحواس الخمسة.

٨٧ - الفطرة : الطبيعة السليمة لم تشب بعيب، والفطرة السليمة في اصطلاح الفلاسفة استعداد لإصابة الحكم والتمييز بين الحق والباطل.

٨٨ - الروم : ٣٠.

وبقوله: ﴿وإذْ أخذَ ربُّكَ من بني آدمَ من ظهورِهم ذريّتهم﴾[89].

والثاني: ما يحصله برؤيةٍ ونظر[90]، وهو معرفة حدوث العناصر[91] بطريق القوانين[92] وإثبات إنيّة الباري[93] جلّ ثناؤه وإثبات وحدانيته.

والثالث: يدرك من جهة النبوّة مع الاستعانة بالعقل[94]، وذلك فرعان: اعتقادي وعملي.

فالاعتقادي ما غايته اعتقاد الحق فيه دون الباطل[95]، وهو المُنبّأ عنه بقوله تعالى: ﴿**ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضلّ ضلالاً بعيداً**﴾[96]، وما روي عن النبي ﷺ، حين سأله جبريل، عليه السلام، عن الإيمان فقال: (أنْ تؤمنَ بالله وملائكتهِ وكتبهِ ورسلِهِ والبعثِ بعد الموت بالقدرِ خيرهِ وشرِّهِ من الله تعالى)، فقال: (فإذا فعلتُ ذلك فأنا مؤمنٌ؟ قال: نعم)[97].

والعملي ما غايته أن يعتقد فيعمل بحسبه[98]. وذلك ضربان: ضرب هو الفقه[99] وضرب علم

---

٨٩ - الأعراف: ١٧٢.

٩٠ - أي بعد التفكّر والتأمّل والتدبّر.

٩١ - يريد المواد الأولية التي تتكوّن منها الأشياء المحسوسة، والعناصر عند القدماء أربعة هي: النار والهواء والماء والتراب.

٩٢ - القانون، كلّي منطبق على جميع جزئيّاته التي يتعرّف أحكامها منه، كقول النحاة الفاعل مرفوع والمفعول منصوب. ومعرفة حدوث العناصر بطريق القوانين: أي تكوّن الأشياء بنواميس الكون وقواعد الطبيعة التي يظهر فيها ربط النتيجة بالسبب. التعريفات: ٩١.

٩٣ - الإنيّة: هي تحقّق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية. التعريفات، ط بيروت: ١٧.

٩٤ - أي الإيمان من مصدر الوحي، وهو يتفق مع العقل ولا يخالفه. والإيمان في اللغة: الثقة وإظهار الخضوع وقبول الشريعة (القاموس المحيط: آمن).

٩٥ - أي ما يستقر في القلب أنّه هو الصواب لا غير، وهو العلم النظري.

٩٦ - النساء: ١٣٦.

٩٧ - قطعة من حديث هو بتمامه كما رواه مسلم في صحيحه، بشرح النووي: ١/ ١٥٧، في باب وصف جبريل للنبي الإيمان والإسلام. «عن عبد الله بن عمر بن الخطاب، رضي الله عنهما، بينما نحن جلوس عند رسول الله ﷺ ذات يوم، إذ طلع رجلٌ شديد بياض الثوب، شديد سواد الشعر، لا يُرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس إلى النبي ﷺ، فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفيه على فخذيه، وقال: يا محمد، أخبرني عن الإسلام؟ فقال رسول الله ﷺ: الإسلام أن تشهد أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً. قال: صدقت، قال: فعجبنا له يسأله ويصدقه، قال: فأخبرني عن الايمان، قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشرّه... إلخ الحديث».

٩٨ - ويعني العلم الذي يترجم إلى سلوك.

٩٩ - الفقه في اللغة: الفهم الدقيق والفطنة، وفي الاصطلاح: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية. التعريفات: ٩٠. وجاء في كتاب العلم من صحيح البخاري، الخبر الاتي: «حدثنا محمد بن سلام قال: ... عن أبي صحيفة قال: قلت لعلي: هل عندكم كتاب؟ قال: لا إلاّ كتاب الله أو فهمٌ أعطيه رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفة. قال: قلت. فما في هذه الصحيفة؟ قال: العقل وفكاك الأسير ولا يقتل مسلم بكافر».

الأخلاق[100] وهو الذي تسمّيه الصوفية[101] النسك والزهد، وذلك تدرج النفس إلى تطهّرها، وتصفية القلوب من الأوساخ، وإماتة الشهوات، وقمع الهوى[102].

والرابع علوم الحقائق[103]، ويقال لها علوم الموهبة[104] وهو الاطلاع على اليقين.

وعلم الموهبة لا يمكن إدراكه إلاّ باستعمال العلوم الظاهرة[105] والعبادة الكثيرة، وتطهير النفس من الأوساخ والأدناس. ومحال أن يطمع في إدراكه من لم ينقِّ قلبه، ولم يطهّر نفسه. فالقلب كالوعاء، وما لم يطهر الوعاء لم يحصل فيه النور الإلهي، وهو الذي قال فيه تعالى: **﴿أفمنْ شرحَ اللهُ صدره للإسلام فهو على نور من ربّه﴾**[106]. فإن أنكر بعضُ الجدليين[107] بأنّا لم ندرك ذلك ولا نعرفه فهو غير مبعد في دعواه[108].

(وهل ترى الشمسَ أبصارُ الخفافيش)[109]

وإن أنكر وجود ذلك رأسًا لزمه قول النبي، ﷺ، وقضى عليه، وهو قوله عليه السلام: (من عَمِلَ بما عَلِمَ أورثَهُ اللهُ

---

١٠٠ - وعلم الأخلاق علمٌ موضوعه أحكام قيمية تتعلّق بالأعمال التي توصف بالحسن والقبح.

١٠١ - التصوف والصوفية: طريقة سلوكية قوامها التقشّف والتحلّي بالفضائل، لتزكو النفس وتسمو الروح.

١٠٢ - وهذا يتفق مع ما تقول به المراجع عن أهداف الصوفية: حاصل قول الصوفية أنّ الطريق إلى معرفة الله تعالى هو (التصفية والتجرّد من العلائق البدنية). اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ١٤.

١٠٣ - في كتاب التعريفات: ٣٩، التحقيق: إثبات المسألة بدليلها. وفيه: ٤٨: حقائق الأسماء هي تعيّنات الذات ونسبها. وفيه أيضًا: ٤٨: حقيقة الشيء ما به الشيء هو هو، كالحيوان الناطق للإنسان، بخلاف مثل الضاحك والكاتب ممّا يمكن تصوّر الإنسان بدونه. وفيه: ٤٨: الحقيقة في الاصطلاح هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب واحترز به عن المجاز. وعلوم الحقائق التي يريدها المصنف هنا هي المعروفة عند الصوفية بحق اليقين، وهو عبارة عن فناء العبد في الحق. والبقاء به علمًا وشهودًا. وحالاً لا علمًا فقط. ويفصّل الشريف الجرجاني في هذا الأمر فيقول: «فعلم كلّ عاقل عن الموت هو علم اليقين فإذا عاين الملائكة فهو عين اليقين، فإذا ذاق الموت فهو حق اليقين. وقيل: علم اليقين ظاهر الشريعة وعلم اليقين الإخلاص فيها، وحق اليقين المشاهدة فيها». التعريفات، ط بيروت: ٦٧.

وفي معجم مفردات ألفاظ القرآن: (الحقيقة تستعمل تارةً في الشيء الذي له ثبات ووجود) كقوله ﷺ لحارثة: «لكلّ حقّ حقيقة فما حقيقة إيمانك؟» أي ما الذي ينبىء عن كون ما تدّعيه حقًّا، وفلان يحمي حقيقته، ولقوله حقيقة إذا لم يكن مترخّصًا ومستزيدا. ويستعمل ضده المتجوز والمتوسع والمتفسخ. وقيل الدنيا باطل، والآخرة حقيقة. تنبيهًا على زوال هذه وبقاء تلك. وأمّا في تعريف الفقهاء والمتكلمين فهي اللفظ المستعمل فيما وضع له في أصل اللغة. والحق من الإبل ما استحق أن يحمل عليه، والأنثى حقّه والجمع حقاق. وأتت الناقة على حقّها: أي على الوقت الذي ضربت فيه من العام الماضي. راجع «الراغب الأصفهاني وجهوده في اللغة والأدب»: ٢٤٢.

١٠٤ - الموهبة: الاستعداد الفطري لدى المرء للبراعة في فن أو غيره، وهي مولّدة. وهي في اللغة: العطية والسحابة تقع حيث وقعت (القاموس المحيط: وهب).

١٠٥ - في التعريفات ط بيروت: ٦١: ظاهر العلم عبارة عند أهل التحقيق عن أعيان الممكنات.

١٠٦ - الزمر: ٢٢.

١٠٧ - التعريفات: ٤١: الجدل عند المنطقيين دفع المرء خصمه عن إفساد قوله بحجة أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه. والجدل هو القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات، والغرض منه إلزام الخصم وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان. ولعل المصنّف يقصد بعض معاصريه من محبّي الجدل في الأمور غير المفيدة.

١٠٨ - يريد أنّ هذا الجدل المعاصر له يتهمه أنّه لم يصل في الرياضة الروحية إلى مرحلة علم الحقائق.

١٠٩ - شطر بيت من البحر البسيط أورده المؤلف أيضا في مجمع البلاغة: ٦١.

عِلْمَ ما لم يَعلمْ)[١١٠]، وما روي عن أمير المؤمنين رضي الله عنه: (قالت الحكمة: من طلبني فلم يقدرْ عليّ فليعملْ أحسنَ ما علم وليتركْ أسوأَ ما علم)[١١١].

وقال عليه السلام[١١٢]، لمّا سئل: «هل عندكَ علمٌ عن النبي ﷺ لم يقعْ إلى غيركَ؟ فقال: لا، إلاّ كتابَ الله وباقي صحيفته»[١١٣]، فربما يؤتيه الله من يشاء، بل بحجة من ذلك قول الله تعالى: ﴿**والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم**﴾[١١٤]، فبيّن أنّهم خوّلوا زيادة الهدى وإيتاء التقوى بالاهتداء.

فمن حصل له العلم المكتسب من الكلام والفقه ونحوهما فهم العلماء[١١٥]، ومن حصل لهم علم الأخلاق وعملوا به فهم الحكماء[١١٦]، ومن حصل لهم علم الموهبة فهم الكبراء[١١٧]. لذلك قال عليه السلام[١١٨]: «سائل العلماءَ وجالس الكبراءَ وخالط الحكماء».

وإنّما قال عليه السلام ذلك، فإنّ مساءلة العلماء تقفك على معرفة توحيد الله على سبيل التحقيق[١١٩] وعلى أحكام الشريعة، ومجالسة الحكماء[١٢٠] تقفك على الحكمة والاطلاع على عيوب النفس ودقائق الورع، ومخالطة الكبراء تميت عنك كلّ داء وتطلعك على ملكوت السماء[١٢١].

وإلى هذا شوّقنا تعالى بقوله: ﴿**لعلكم تذكّرون**﴾، حيث قال: ﴿**إنّ اللهَ يأمرُ بالعدلِ والإحسانِ وإيتاءِ ذي القربى ويَنْهَى عن الفحشاءِ والمنكرِ والبغي يعظُكم لعلّكم تَذكَّرون**﴾[١٢٢].



---

١١٠ – الحديث في حلية الأولياء. قال عنه العجلوني في كشف الخفاء: موضوع.

١١١ – أي إنّ على من ابتغى الحكمة أن يحسن الاختيار في بحثه عنها.

١١٢ – يريد عليّ بن أبي طالب، كرّم الله وجهه. ولطالما كتب المصنف عليه السلام، عن علي.

١١٣ – في كتاب العلم من صحيح البخاري، باب كتابة العلم، الحديث ١١١، الخبر الآتي: حدثنا محمد بن سلام قال: «عن أبي جحيفة قال: قلت لعلي: هل عندكم كتاب؟ قال: لا إلاّ كتاب الله أو فهمٌ أعطيه رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفة؟ قال: قلت: فما في هذه الصحيفة؟ قال: العقل وفكاك الأسير ولا يقتل مسلم بكافر».

١١٤ – محمد: ١٧.

١١٥ – وهم الذين أخذوا عن الوحي والنبوّة الجانب العملي من الشريعة، وفي التعريفات ط بيروت: ٦٧: «العلم الاكتسابي هو الذي يحصل بمباشرة الأسباب».

١١٦ – وهم الذين أخذوا عن الوحي والنبوّة الجانب العملي من الشريعة أيضاً، ولكنهم يمتازون عن العلماء بما يظهر عليهم من الأخلاق العملية بين الناس. وفي التعريفات ط بيروت: ٤١: «الحكماء هم الذين يكون قولهم وفعلهم موافقاً للسنّة».

١١٧ – وهم الذين ذكر أنّهم أهل الحقائق وأهل اليقين.

١١٨ – يريد علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه. وينسب مثل هذا القول للقمان: «إذ قال لابنه: يا بني عليك بمجالس العلماء واستمع كلام الحكماء، فإنّ الله عزّ وجل يحيي القلب الميّت بنور الله، كما يحيي الأرض الميّتة بوابل المطر». كنز العمال – الحديث رقم ٢٨٨٨١، وقال حديث سنده ضعيف.

١١٩ – أي الضبط والتوثيق، فهي أدلّة نقلية عن طريق الوحي (النبوّة).

١٢٠ – لعلّ الحكماء هنا يريد بها ما يترادف مع الفلاسفة.

١٢١ – فالكبرا، هم أهل الحقائق الذين انتهت إليهم العلوم اليقينية.

١٢٢ – النحل: ٩٠.

فلولا أنَّ هذا التذكّر أمرٌ لا سبيل إلى الوصول إليه بالهوينا لم يشترط علينا أن نتحلّى[123] بهذه الأعمال، التي هي جماع العبادات ومكارم الأخلاق. وهذه المعاني التي تنطوي عليها هذه الآية في المعنى بقوله تعالى: ﴿**ومن تَزَكَّى فإنَّما يَتَزَكَّى لنفسِهِ**﴾[124]، وقوله: ﴿**قد أفلحَ مَنْ تزكَى**﴾[125].

وهذا النوع من المعرفة هو القول الطيّب الذي هُديَ إليه المؤمنون، فقال تعالى: ﴿**وهُدُوا إلى الطيّبِ من القولِ وهُدُوا إلى صراطِ الحميد**﴾[126].

وهو النور الذي ذكره في قوله تعالى: ﴿**مَثَلُ نورِهِ كمشكاة فيها مِصْباحٌ**﴾[127].

وهو الكتابة المذكورة في قوله تعالى: ﴿**أولئكَ كتبَ في قلوبهم الإيمانَ وأيَّدَهم بروح منه**﴾[128]. فهذه هي المنازل الأربعة، ويترتب بعضها على بعض، فيما ركب الله تعالى فينا من المعارف الضرورية[129] يتوصل إلى معرفة المكتسب[130]، وبالمكتسب يتوصل إلىما يأتينا من جهة النبوّة[131]، وباستعمال ذلك والتدرّب به والفزع إلى الله تعالى نرجو أمثال الحقائق[132].

ثانيًا : الأعمال الدنيوية

وكما أنَّ العلوم الدينية بالقول المجمل على أربع مراتب يترتب بعضها على بعض، كذلك الأعمال الدنيوية[133].

فالأول : ترك الفحشاء أو تجنّب الشر[134]، فإنّه ذريعة إلى فعل الخير كالبناء، وقد يكون أسٌّ بلا بناء، ولا يحصل بناءٌ بلا أُسّ[135]. ولذلك قيل: بتجنّب الرذيلة نتوصّل إلى اكتساب الفضيلة، وبهجران

---

123 – غير واضحة في الأصل.

124 – فاطر : 18.

125 – الأعلى : 14.

126 – الحج : 24.

127 – النور : 35.

128 – المجادلة : 22.

129 – القسم الأول من علوم الديانة – الدينية.

130 – القسم الثاني من علوم الديانة – الدينية.

131 – القسم الثالث من علوم الديانة – الدينية.

132 – القسم الرابع من علوم الديانة – الدينية.

133 – كان المصنف قد تحدّث فيما سبق عن مراتب العلوم الدينية، نسبة إلى الدين، أو كما قال الديانة، وهو هنا يتحدث عن مراتب الأعمال الدنيوية نسبة إلى الدنيا في هذه الحياة الدنيا. وقد وردت في الأصل الدنييّة. لاحظ أنّ الأولى علوم والثانية أعمال.

134 – وهذا يذكر بقول الشافعي رحمه الله

شكوت إلى وكيع سوء حفظي ... فأرشدني إلى ترك المعاصي
وأخبرني بأنّ العلم نورٌ ... ونور الله لا يُهدى لعاصي

135 – يقول الراغب في : تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين : 159 : «العبادة ضربان: علمٌ وعمل، وحقهما أن يتلازما: لأنّ العلم كالأس، والعمل كالبناء، وكما لم يغن أس ما لم يكن بناء، ولا يثبت بناء ما لم يكن أس. كذلك لا يغني علم بغير عمل، ولا عمل بغير علم».

القاذورات[١٣٦] نقتدر على تعاطي الخيرات، ومن فعل خيرًا فليتجنّب كلّ ما خلفه، وإلاّ لم يخرج من كونه شرًّا، وهذا درجة الخائفين وأوّل مرتبة المتقين[١٣٧].

والثاني : فعل الخيرات من إقامة الفرائض واتباعه بمؤكّدات النوافل، وهو درجة الراجين[١٣٨].

وثالثها : بتعاطي الخيرات حتى يصير فعل الخير للإنسان مستلذًّا لا متكلّفًا ومستكرهًا، كما قال النبي ﷺ: (وجُعِلَتْ قُرَّةُ عيني في الصلاة)[١٣٩]، فسمّاها «قرّة العين» استطابة[١٤٠] لها.

والرابع : أن يكون الإنسان تصرّفه الباطن فضلاً عن الظاهر على مرضاةٍ من الحق، ويكون حافظًا لخطراته، ومراعيًا لأفكاره، مطّلعًا في جميع أحواله على ملكوت السماوات والأرض.

فهذه الحالة التي وصفها حارثةُ بن مالك[١٤١] لمّا سأله النبي ﷺ، فقال: «كيفَ أنتَ يا حارثة؟ فقال: أصبحتُ مؤمنًا حقًّا، فقال: لكلِّ حقٍّ حقيقتُه، فما حقيقة إيمانك؟ قال: عَرَفتُ[١٤٢] نفسي في الدنيا فأظْمأتُ نهاري[١٤٣] وأسْهرتُ ليلي[١٤٤]، وكأنّي أنظر إلى عرش ربّي بارزًا، وكأنّي أنظرُ إلى أهلِ الجنّة في الجنّة يتزاورون وإلى أهل النّار في النّار يتعاورون».

فقال النبي ﷺ: (مؤمنٌ نوَّرَ اللهُ قلبَهُ بنورِ الإيمان، عرفتَ فالزم)[١٤٥].

وعلى ذلك نبّه عليه السلام بقوله: «إنَّ اللهَ يقول: ما تَقَرَّبَ إليّ عبدٌ بمثل إذا ما افترضت عليه، وإنَّ العبدَ لا يزالُ يتقرّبُ إليَّ بالنوافل حتى أُحِبَّه، فإذا أَحْبَبْتُه كنتُ سمعَه الذي يسمعُ به، وبصرَهُ الذي يبصرُ به ويَدَهُ التي يبطشُ بها»[١٤٦].

---

١٣٦ - أي الأفعال السيّئة، شبّهها بالمواد القذرة والأوساخ.

١٣٧ - وهذا يذكّر بقول أحد الشعراء:

إنّا لفي زمن ترك القبيح به ... من أكثر الناس إحسان وإجمال

١٣٨ - وهذه مرحلة العمل بإيجابية. أمّا السابقة له فكانت سلبية، واكتفت بترك فعل الشرّ.

١٣٩ - جزء من حديث هو بتمامه مرويٌّ عن أنس بن مالك: «حُبّبَ إليَّ من دنياكم: النساء والطيب، وجعلت قرّة عيني في الصلاة». رواه أحمد بن حنبل في مسنده، والنسائي في سننه، والبيهقي في السنن.

١٤٠ - أي استشعارًا لأثرها الطيّب في النفس.

١٤١ - حارثة والحرث، هو الحارث بن مالك الأنصاري. والحديث في الإصابة في تمييز الصحابة، الحديث ١٤٧٨: «عن معمر عن صالح بن مسمار أنّ النبي ﷺ قال: يا حارث بن مالك، كيف أصبحت؟ قال: أصبحت مؤمنًا حقًّا، قال: إنّ لكلّ قول حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟ قال: عزفت نفسي عن الدنيا فأسهرت ليلي وأظمأت نهاري، وكأنّي أنظر إلى عرش ربّي، وكأنّي أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون فيها، وكأنّي أسمع عواء أهل النّار، فقال: مؤمن نوّر الله قلبه»، وقال الحافظ العراقي: رواه البزّار والطبراني عن طريق الحارث بن مالك، وهو ضعيف (انظر: إحياء علوم الدين: ٥ (١٤) ١٣٣).

١٤٢ - أي ازورّت ومالت وتركت.

١٤٣ - أي بالصيام.

١٤٤ - أي بالقيام. بارزا - ظاهرا للعيان.

١٤٥ - وهذا إقرار من الرسول عليه الصلاة والسلام بهذه المعرفة الحقيقية للعبادة الحقّة وأثرها في المؤمن.

١٤٦ - جزء من حديث رواه البخاري في صحيحه، والنووي في الأربعين. وفي الأحاديث القدسية وهو بتمامه عن أبي هريرة رضي الله عنه: «من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرّب إليّ عبدي بشيء أحبّ إليّ ممّا افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبّه. فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها. وإن سألني أعطيته، ولئن استعاذني لأعيذنّه».

فمن وصل إلى هذه المنزلة فإنّه يُقال له مريد وخليل وحبيب[147] على حسب مراتبهم.

وفي بعض كتب الحكماء أنَّ اللهَ تعالى إذا أَحَبَّ عبدًا تفقدَه كما يتفقدُ الصديقُ صديقَه.

ولا يُنْكَرَنَّ مثلُ هذا القول، فقد قال تعالى: ﴿فسوف يأتي الله بقوم يُحبُهم ويُحبَونه﴾[148]. وقال لموسى عليه السلام: ﴿واصْطَنَعْتُكَ لنفسي﴾[149].

ومن لم يتجاوز منزلة الجدل ولم يأنس بالمعارف العقلية فليس له إلاّ دفاع[150] مثل هذه الأخبار التي هي كما قال:

[نسبٌ] كأنَّ عليه من شمسِ الضحى نورًا، ومن فَلَقِ الصباحِ عمودا[151]

والعلم والعمل يتلازمان[152] والإيمان، مع كونه منطويًا[153] واسمًا لهما، قلّ ما ذكره الله تعالى وحدَه[154] إلاّ قَرَنَ به ذكرًا لعمل توكيدًا نحو قوله: ﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾[155]، وقال: ﴿وَيبشّر المؤمنينَ الذين يعملونَ الصالحات أنَّ لهم أجرًا حسنًا ماكثينَ فيه أبدًا﴾[156]. وقال النبي ﷺ، (كلّ شيءٍ هَيِّنٌ إلاّ العلم)[157] ثمَّ قال: (ما العلمُ إلاّ ما يُعملُ به، والعملُ إلاّ ما كان خالصًا)[158]، ثمَّ تلا: ﴿فمن كان يرجو لقاءَ ربِّه فليعملْ عملاً صالحًا﴾[159]، وقال تعالى: ﴿كَبُرَ مقتًا عند اللهِ أن تقولوا ما لا تفعلون﴾[160]. وقال ﷺ: (العلم علمان: علمٌ بالقلب وعلمٌ باللسان فعلم القلب وهو النافع وعلم اللسان حجة الله

---

147 - المريد: التابع لأستاذ في طريقة التعليم، وهي رتبة التبعية التامّة لدى الصوفية، ويقابلها الخليل في الصحبة التي منها الملازمة التامّة، ويقابلها الحبيب في التعلّق العاطفي بين اثنين.

148 - المائدة: ٥٤، وتتمتها ﴿أذلة على المؤمنين﴾. وفي مفتتح الباب السادس من رسالة في أدب الاختلاط بالناس: ٦٨. يقول أبو القاسم الحسين بن محمد: «اعلم أنّه قد أجيز نسبة المحبة إلى الله عزّ وجلّ، فقيل: محمد حبيب الله». وقال الله تعالى: ﴿فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾. وقال: ﴿اتبعوني يحببكم الله﴾.

149 - طه: ٤١، وقبلها: ﴿ثمّ جئت على قدر يا موسى واصطنعتك لنفسي﴾.

150 - أي دفع هذه الأقوال والأحوال ورفضها، وهو أمرٌ مستحيل؛ لأنّه سيكون مثل إنكار نور الشمس وقت الضحى أو فلق الصبح، كما يفهم من: وتجاوز الجدل إلى مرحلة الاستئناس بالمعارف العقلية يقصد منه الانتقال من العمل السلبي إلى العمل الإيجابي وفعل الخير بإرادة وإقبال. وفي التعريفات ط بيروت: ٣٢: «الجدل هو دفع المرء خصمه عن إفساد قوله بحجّة أو شبهة أو يقصد به تصحيح كلامه وهو الخصومة في الحقيقة».

151 - البيت لأبي تمام في ديوانه بشرح الخطيب التبريزي: ٤١٣/١. وكلمة نسب غير مثبتة في الأصل.

152 - إذ لا يكفي علم بلا عمل. ولا يُغني سلب عن إيجاب.

153 - أي يتضمّنها.

154 - وردت عن الأصل (حده) والجمع بينهما على هذا النحو في الآيات ٥٨، ٩، ٧ من سورة العنكبوت.

155 - قرن الله تعالى في القرآن الكريم بين الإيمان وعمل الصالحات نحوا من ستين مرّة.

156 - الكهف: ٢-٣.

157 - لم أتوصل لحديث بهذا النص.

158 - لم أتوصّل لحديث بهذا النص.

159 - الكهف: ١١٠.

160 - الصف: ٣.

على خلقه)[161]. وقد قيل: «العلم ابتداء والعمل تمام»[162]. والابتداء بلا تمام ضائع، والتمام بلا ابتداء محال[163]. ولو أنّ من علم صلاحاً ولم يعمل صالحاً لكان من علمه شريراً وبعمله فاسقاً[164]، وهذا ما لا يرتضيه عقل، وقد قال الشاعر:

لو كنــت منتفعًا بعلمك مع معانقـة الكبائــر

فاضرب لشرب السمّ ذا علمٍ بأنّ السم ضائر[165]

والإنسان يرتفع إلى درجة الاختصاص[166] والقربى بأربعة منازل من التقوى: بالخوف والرجاء والإرادة والمحبة. فمتى خاف مقام ربّه نهى النفس عن الهوى[167]، ومتى رجا خشي[168]، ومتى أراد صبر على إدراك المبتغى[169]، ومتى أحب ترك ما سوى الحق[170].

قال عليه السلام: (حُبُّكَ الشيءَ يُعْمِي ويُصِمُّ)[171]. وقال بعض الحكماء: معناه يعمي الأولياء عن مرأى غير الباري عزَّ وعلا(١٧٢)، كما يعمي الكفّار والفسّاق عن مراعاة غير الدنيا[173].

وكما أنّ للتقرّب من الله تعالى بأربع منازل كذا أيضًا يبعد عنه بأربع منازل: بالكسل وترك العمل والوقاحة والانهماك.

فمتى كسل عن مراعاة العبادات[174] زاغ قلبه[175] وعوقب بالإعراض.

---

١٦١ - الحديث في سنن الدارمي، مقدمة ٣٤ بلفظ: «العلم علمان: فعلمٌ في القلب فذلك العلم النافع وعلم في اللسان فذاك حجة الله على عباده»: أي إنّ كلام المرء يوقعه في العقاب إذا كان فيه خطأ، ويعود عليه بالثواب في الإحسان. وأورده كنز العمال الحديث ٢٨٩٤٦.

١٦٢ - وكل نزوع إلى عمل يبدأ بموقف من العلم.

١٦٣ - فلا بدّ لكلّ عملية كبيرة أو صغيرة من نقطة بداية.

١٦٤ - وهذه صورة أخرى من صور التلازم بين العلم والعمل الذي يتحدث عنه المصنف.

١٦٥ - البيت من مجزوء الكامل ولم أصل إلى قائله.

١٦٦ - أي التميّز في دنيا الخير والتقرّب إلى الله تعالى بدرجات متفاوتة من العمل والإيمان.

١٦٧ - هذا مأخوذ من قول الله تعالى: ﴿**وأمّا من خاف مقام ربّه ونهى النفس عن الهوى فإنّ الجنّة هي المأوى**﴾ الآيتان ٤١، ٤٢ من سورة النازعات، وهي المنزلة الأولى من أعمال الدنيا ومن التقرّب إلى الله، وهي ترك المعاصي خوفاً من الله تعالى، والجملة في الأصل (فمتى به خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى).

١٦٨ - وهذه هي المنزلة الثانية التي سمّاها فعل الخيرات ودرجة الراجين.

١٦٩ - وهذه الثالثة - وهي فعل الخير إقبالا ذاتياً عليه لا بحفز من عوامل أخرى - هي مرحلة الاختيار الإرادي.

١٧٠ - وهي العليا في الاقتراب من الله - حينما لا يرى المرء إلاّ الله تعالى، فيما يزاول من حياة.

١٧١ - ورد هذا القول في الأمثال، كما نسب للرسول عليه الصلاة والسلام، في سنن أبي داود (أدب رقم ١١٦) ومسند أحمد بن حنبل (٥/٦، ٦٤، ٤٩).

١٧٢ - هذا في حالة كون المحبوب في جانب الشر.

١٧٣ - هذا في حالة كون المحبوب في جانب الشر.

١٧٤ - أي مزاولتها على الدوام.

١٧٥ - أي مال عن القصد وعن الطريق. وينطبق على هؤلاء قول الله تعالى: ﴿**أولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فأعرض عنهم**﴾ النساء: ٦٣.

ومتى ترك العمل[176] رين[177] على قلبه، فعوقب بالحجاب[178]، ومتى توقّح[179] غُشي على قلبه[180] فعوقب بالإبعاد. ومتى انهمك[181] طبع على قلبه[182] فعوقب بالطرد من الجنّة[183]، نعوذ بالله من هذه المنزلة، فنجد بها:

يَـدَاهُ يـدٌ تطـولُ إلـى المخـازي ومـن طلـب العُـلا خُلقـتْ قصيـرةْ[184]

وتستوقفه في بلوغ المنزلة[185]:

ذو همّـة[186] نزلـت عن أن يقـال لهـا كأنّهـا تعالـت عـن مـدى الهمـم[187]

فهذه مراتب العلوم والأعمال المختصة بالفضائل [الدنيوية][188]، فلينظر كِبْرُ[189] أصحابنا من المنتسبين إلى العدل[190] في بلدنا[191]، فهم رضاؤهم عدل[192]، أين هم من هذه المنازل[193]!

بين أهل السنّة والجماعة وأدعياء المعتزلة

وما قصدي في ذلك قدحًا في توحيد الله[194] وعدله[195]، فهما شعاري ودثاري وحلّتي وردائي[196]، بها

---

١٧٦ - يريد العمل على إرضاء الله تعالى.

١٧٧ - ران الثوب رينًا تطبّع وتدنّس. وران على قلبه الذنبُ: قسا قلبه لاقتراف الذنب بعد الذنب.

١٧٨ - الحجاب هو الساتر الذي يحول بين تارك العمل لله تعالى وبين رضى الله تعالى.

١٧٩ - أي أظهر المجون والفسق علانية.

١٨٠ - أي غطى عليه فلم يعد يفرّق بين الخير والشر.

١٨١ - أي مضى في العمل البعيد عن الله تعالى.

١٨٢ - أي ختم على قلبه وربما لا يعود إلى الخير.

١٨٣ - أي الإخراج من دائرة رضى الله، وهي العقوبة القصوى.

١٨٤ - البيت من البحر الوافر، ويقصد الشاعر: إحدى يديه طويلة في الشر وقصيرة عن الخير.

١٨٥ - أي تقف به وتمنعه من الوصول إلى المنزلة المناسبة المطلوبة.

١٨٦ - خبر المبتدأ المحذوف تقديره هو: أي هو ذو همّة، ويقصد: هو في النهاية لم يستطع أن يرتقي في همته.

١٨٧ - أي ارتقت إلى مستوى أعلى من مستويات ذوي الهمم الأخرى.

١٨٨ - في الأصل الدنيية والتصويب منا.

١٨٩ - الكِبر: العظمة والتجبر.

١٩٠ - يعني المعتزلة، فمن أسمائهم أهل العدل والتوحيد، وقوله (المنتسبين) تحتمل الانتقاد والغمز.

١٩١ - وقول الراغب (في بلدنا) من المواضع القليلة جدًّا التي يذكر شيئًا يتصل به شخصيًا في تصانيفه المطبوعة والتي في طريقها للتحقيق والنشر.

١٩٢ - أي أنّ رضاهم متوقع ومهم وضروري. وهو يستخدم كلمة العدل بمعنى الرضا هنا مقابل المعنى الاصطلاحي كما يريده المعتزلة في قوله المنتسبين إلى العدل.

١٩٣ - لعلّ المصنّف يريد أن يغمز من قناة معاصريه من أتباع أبي هاشم الجبّاني من المعتزلة. وقلّة مقدار ما كان يهمّهم أن يعملوا من أجل الاقتراب من الله تعالى.

١٩٤ - توحيد الله هو الايمان به سبحانه وحده لا شريك له.

١٩٥ - العدل: الإنصاف، والقيام على الحقوق والواجبات بالوجه الأمثل. واختار العدل والتوحيد من صفات الله تعالى: لأنّ المعتزلة كانوا يعرفون أحيانا بأهل العدل والتوحيد. الملل والنحل: ١/ ٥٠.

١٩٦ - أي ما أدين به وأومن به على الدوام.

رسالة في مراتب العلوم والأعمال الدنيوية

أتزين في الدنيا والآخرة[197]، لكنّ الشأنَ في بعض من تسمّى بهما تسمّى الأسود بالكافور[198] والحصى بالجيد[199]، فرضي من الولاية بالخطبة[200]، ومن النكاح بالخطبة[201]، ماله يحتبل[202] ويطيل تكفير مسلم[203] وتفسيق مؤمن[204] وادعاء إلحاد[205] على من حظي بالعلم المتقن[206]، وتجهيل من يُحلى بعملٍ صالحٍ[207]، ونهي ناظرٍ في شيءٍ من المعارف، مما يلقح العقل أو يكسب الفضل.

ولئن كان في كون أبي هاشم[208] الذي أحدث بالا[209] بالأمس[210] في الألة[211] على وحدانيته تعالى مقنع[212]، لكان **﴿إنَّ في خلق السماوات والأرض، واختلاف الليل والنهار، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزلَ اللهُ من السماءِ من ماء فأحيا به الأرضَ بعدَ موتها، وبثَّ فيهما من كلِّ دابة، وتصريفِ الرياح والسحاب المسخَر بين السماءِ والأرض﴾**[213] بعض ذلك[214]، وفي النظر في

---

197 - أي بهما أتعامل مع الناس في الدنيا وعليهما ألقى الله تعالى في الآخرة. يثبت هذا بوضوحٍ تام في مخطوطة رسالة في الاعتقاد: ٤. المحفوظة تحت رقم ٣٨٢ في مكتبة سعيد باشا بالسليمانية، إستانبول.

198 - الكافور شجر من الفصيلة الغارية، يتخذ منه مادة شفافة بلّورية الشكل يميل لونها إلى البياض، من باب تسمية الشيء بضده وذلك تفاؤلاً، كما تسمى الصحراء مفازة، والأعمى بأبي بصير.

199 - أي تشبيه الحجارة بالأعناق النسائية الجميلة.

200 - يقال قنع من الإمارة بالسكّة (بسكّ اسمه على النقود)، والخطبة (له على المنابر).

201 - الخِطبة بكسر الخاء - طلب امرأة للزواج، أي رضي من الكثير بالقليل.

202 - احتبل فلان فلاناً: أخذه بالأحبولة - المصيدة، أو نصبها له.

203 - قال المعتزلة: إنّ مرتكبي الكبيرة كفّار مشركون، وهم مع ذلك فسّاق. وقالوا: الإيمان عقد وعمل، ومرتكب الكبيرة عقد بلا عمل. ينظر الراغب الأصفهاني وجهوده في اللغة والأدب: ٢٣٩ نقلاً عن نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام: ٢٣٦/١.

204 - تنظر الحاشية السابقة.

205 - انظر لهذا كلّه (موقف الراغب الأصفهاني من المعتزلة)، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، ١٩٨٥.

206 - في الأصل العلم متقن، ينظر: الراغب الأصفهاني في جهوده في اللغة والأدب: ٢٢٩.

207 - ويعني الراغب بذلك نفسه ومن كان مثله من العلماء المتقنين العقلاء والفضلاء.

208 - أبو هاشم الجبّائي هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب (أبو علي) الجبّائي، أحد مشايخ المعتزلة، وزعيم الطبقة التاسعة منهم، عاش في بغداد، وتوفي عام ٣٢١هـ، وأكثر معتزلة عصر ما بعد أبي هاشم عام ٣٣٠ هـ وما بعدها على مذهبه. وأبو هاشم هذا هو ابن الجبائي المتوفي عام ٣٠٣ هـ. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ٣٠٤، والفرق بين الفرق: ١٦٩.

209 - البال: الحال والشأن، وأمر ذو بال: يحتفل له ويهتم به. أحدث بلبلة في الأراء بما يشيع من أراء المعتزلة وبما ذكر الراغب في مقدمة هذه الرسالة، من عدم التفريق بين القدرة والقوة، ويغيب عن الذين يميّزون بينهما مثل الراغب. وللراغب موقف مفصّل من المعتزلة، راجعه في المجلة العربية للعلوم الانسانية - جامعة الكويت، خريف ١٩٨٥. لكاتب هذه السطور، وراجع للحديث عن أتباع أبي هاشم - الفرق بين الفرق: ١٦٩، واعتقادات فرق المسلمين: ٤٥.

210 - يقصد المدة الزمنية التي عاشها حتى توفي عام ٣٢١ هـ وحمل تلاميذه من بعده أفكاره. وقول الراغب (بالأمس) - يعني - في أغلب ظنّي - أنّه رأي الراغب - قد عاش أيّامها - وهي منتصف القرن الرابع الهجري - وهذا دليل جديد يؤيّد رأيي من أنّه عاش في القرن الرابع الهجري وأدرك المائة الخامسة، ولم يتوف عام ٥٠٢ هـ كما تقول أغلب الكتب التي أوردت ذكره. راجع الراغب الأصفهاني وجهوده في اللغة والأدب: ٢٧ - ٤٨.

211 - ألَّ يؤلُّ ألاًّ العدو: طعنه بالحربة. (الصحاح): أي قال في الوحدانية لله تعالى ما لا ينبغي أن يقال: «وهو أنّه قديم، عالم بذاته قادر بذاته حيّ بذاته».

212 - فاعل (كان) التامة بمعنى تمّ لا بعلم وقدرة وحياة - وهذا هو التوحيد عندهم. المرجع السابق: ٢٣٠.

213 - البقرة: ١٦٤.

214 - يريد: لئن تهيأت القناعة بوجود أبي هاشم الذي أحدث بلبلة بين الناس بفكره المعتزلي. فإنّ القناعة بآيات الله تعالى المذكورة في الآية ١٦٤ من سورة البقرة يجب أن تكون لدى الناس من باب أولى، وفيما تلا هذا الموضع في الرسالة من النظر في أنفسنا وفي الأرض قناعة أكبر أيضا. وآية (إثبات) للمتأمل ولترك إثارة الشكوك حول الشرع.

أنفسنا وقواها، وعجيب شأنها وما نبّه الله تعالى عليه بقوله: ﴿وفي أنفسكم أفلا تُبصرون﴾[٢١٥]، وفي تدبّر الأرض ﴿وما جعل فوقها من الرواسي وباركَ فيها وقدّر فيها أقواتها﴾[٢١٦] آية للمعتبر، ونبذ ممّا في الكون للمتفكّر، لكن ﴿نَسُوا الله فأنساهم أنفسَهم﴾[٢١٧]، نعم ﴿بل كذّبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولمّا يأتهم تأويله، كذلك كذّبَ الذين من قبلهم﴾[٢١٨] وقالوا في أنفسهم ﴿لو كان خيرًا ما سبقونا إليه﴾[٢١٩].

وما ذلك منّي بقدح[٢٢٠] في أبي هاشم، فقد طالت إلى المساعي خطاه، وحسن في الإسلام مسعاه، واشتدّ على الملحدة موطىء قدمه، وبيّض وجه أبناء الإسلام موقع كلمه، ولكن لا يجب أن ينسى عبده، وقول الله تعالى: ﴿يرفعِ اللهُ الذين آمنُوا منكم والذين أُوتُوا العلمَ درجات﴾[٢٢١]، وقوله: ﴿وفوقَ كلّ ذي علم عليم﴾[٢٢٢].

ومعذورٌ من أنكر ذلك، فقد قال رجلٌ لأفلاطون[٢٢٣]: «إنّي أرى الإنسان[٢٢٤] ولا أرى الإنسانية[٢٢٥]! فقال: لأنّك أوتيتَ ما ترى به الإنسانَ، ولم تؤتَ ما ترى به الإنسانية»[٢٢٦]!

نسأل الله أن يوفّقنا لرشدنا ويبصرنا فيه.

فمن جهلتْ نفسُه قدرَه ... رأى غيرُه منه ما لا يَرَى[٢٢٧]

وقد قال بعض الحكماء: لا شيء أبعد عن الحق من الكذب؛ إذ هو ضده، إلاّ أنّ المرائي[٢٢٨] أسوأ حالاً من الكذّاب، لأنّه يكذب في فعله وقوله جميعًا. ولذلك قال النبي ﷺ: (المتشبّع بما ليسَ عنده كلابس ثَوْبَيْ زور)[٢٢٩]،

٢١٥ - الذاريات: ٢١، وقبلها قوله تعالى: ﴿وفي الأرض آيات للموقنين﴾.

٢١٦ - هذا كلامٌ مأخوذ من قوله تعالى عن الأرض: ﴿وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدّر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين﴾. فصلت: ١٠.

٢١٧ - الحشر: ١٩، يعني الذين يثيرون الشكوك في الفكر الإسلامي.

٢١٨ - يونس: ٣٩، وهذا اتهام للمعتزلة بعدم فهم الشريعة على حقيقتها.

٢١٩ - الأحقاف: ١١.

٢٢٠ - إنّ ما تقدّم في أقوال المصنف لم يرد منه توجيه النقد لشخص أبي هاشم المعتزلي (ت ٣٢١هـ، ابن الجبائي - ٣٠٣هـ)، والدليل أنّه يذكر فضله في الدفاع عن الإسلام ورد الملحدة من المعاصرين. ولكنه يستدرك في النهاية، فيذكّر بفضل العلم والعلماء وترتيبهم درجات، كما يقع بين تلامذته وبينه، ويقع بينه وبين كبار العلماء.

٢٢١ - المجادلة: ١١.

٢٢٢ - يوسف: ٧٦، وقبلها ﴿نرفع درجات من نشاء﴾.

٢٢٣ - فيلسوف إغريقي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد، وهو صاحب نظرية المثل.

٢٢٤ - أي الشخص، برؤية حسية بصرية بالعين المجردة.

٢٢٥ - الأفعال النبيلة التي تدق على الكثيرين، فلا يراها إلاّ من يدركونها بقلوبهم وبصائرهم.

٢٢٦ - هو الفرق بين الحسّي والمعنوي.

٢٢٧ - البيت للمتنبي، في ديوانه، بشرح البرقوقي: ١٦٨/١.

٢٢٨ - المرائي: من راءى يرائي رئاء ورياء: من يُرى أنّه متصف بالخير والصلاح على خلاف ما هو عليه.

٢٢٩ - ورد في صحيح البخاري ٢٧٨/٩ بلفظ «المتشبّع بما لم يعط كلابس ثوبي زور». والمتشبّع هو الذي يظهر الشبع وليس بشبعان. وقد ورد في الأصل المتشح أي اللابس.

ثم المعجب[٢٣٠] أسوأ حالاً من هذين، لأنّه كاذب في قوله وفعله واعتقاده، وذلك أنّ الكاذب يكذب بقوله، والمرائي بقوله وفعله، هما[٢٣١] يعلمان فعليهما، ومتى وعظتهما فسكوتهما[٢٣٢] يعينك على قبولهما، والمعجب[٢٣٣] كذب فيهما وفي اعتقاده؛ إذ لا يعلم بكذبه، ومتى نبّهته لا ينتبه. ثمّ الكاذب والمرائي ربّما يفعلان[٢٣٤] بفعلهما كملاّحٍ خاف من الغرق من مكانٍ مخوف، فبشّر الركاب بتجاوز المكان المخوف،وأظهر بهم السرور؛ لئلاّ يضطربوا خوف الغرق، فيؤدّي ذلك بهم إلى العطب[٢٣٥].

وكذا قد يرائي الرئيس لتقتدي به رعيّته[٢٣٦]، والمعجب لاحظ له لنفي الصواب[٢٣٧].

وقى الله الأستاذ[٢٣٨]، أطالَ اللهُ بقاءَهُ، في هذا المكان ورعاه من عيون الطوارق[٢٣٩] والحدَثان[٢٤٠]، وشغله فيما يكون هبةً مخلدةً لا عارية[٢٤١]، برحمته، إنّه على ما يشاء قدير.

تمّ سنة ١٢٤٣ في شهر شوال في يوم ١٤، كتبه الحاج عبد الخالق الزكي البلغاري غفر له العزيز الباري؛ لأجل رئيس حكماء سلطان الإسلام مظهر علم الطب، ومعين أهل الدين بالانعام. اللهم طوّل عمره وأبق أثره ما دامت الدهور والأيام، واغفر خطاياه بحرمة حبيبك، وصلّ عليه وآله وصحبه وسائر الأنبياء والأولياء بعدد المخلوقين.



---

٢٣٠ - أي المعجب بنفسه.

٢٣١ - يعني الكاذب والمرائي.

٢٣٢ - غير واضحة في الأصل.

٢٣٣ - وقد يلاحظ المتأمل أنّ الراغب يشير بالمعجب إلى أتباع بني هاشم، الذين أحدثوا بالاً بين الناس في عصره وبلاده.

٢٣٤ - في الأصل ينفعا.

٢٣٥ - أي إنّه بشرّهم بعدم خطورة الموقف، وباجتيازه أوّل مرّة، ولم يكن الأمر خطيراً، لكن في المرّة الثانية صار الأمر أخطر، ولم يهم لنجدته أحد.

٢٣٦ - وذلك حينما يكون الهدف أن يكون الرئيس قدوة لمواطنيه.

٢٣٧ - أي إذا أمكن أن يتكلّف الرئيس المراءاة ليقلّده شعبه. فإنّ العجب بنفسه لا يفيد على الإطلاق من مثل هذا الأمر، ولذا فلاحظ له من نفي الصواب والتظاهر بما سواه.

٢٣٨ - لم نعرف بعد اسم هذا الأستاذ، وإن كنّا نستطيع أن نشير إلى العصر، وهو الربع الأخير من القرن الرابع، والربع الأول من القرن الخامس الهجري (٣٧٥ هـ - ٤٢٥ هـ). فقد ثبت أنّ الراغب قد نسخ بخطه مصنّفه المشهور مفردات ألفاظ القرآن عام ٤٠٩هـ. راجع مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق مج/٦١/ع/٤/ ١٩١. ولا يخرج عن قولنا هذا ما قلنا في مفتتح هذه الرسالة من احتمال أن تكون هذه الرسالة مرفوعة لأحمد بن إبراهيم الضبي المتوفى سنة ٣٩٥هـ.

٢٣٩ - المصائب.

٢٤٠ - الأحداث.

٢٤١ - أي في الأمور الأساسية لا الفرعية.

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر

مصنفات الراغب الأصفهاني

- **أدب الاختلاط بين الناس**، تح. د. عمر الساريسي، دار البشير، عمان، ١٩٩٨.
- **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، طبعة حلب، د.ت.
- **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٧٣.
- **رسالة في ذكر الواحد والأحد**، تح. د. عمر الساريسي، مكتبة الأقصى، عمان، ١٩٩٢.
- **مجمع البلاغة** – جزءان – تح. د. عمر الساريسي، مكتبة الأقصى، عمان ١٩٨٧.
- **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٢.
- **معجم مفردات ألفاظ القرآن**، المكتبة الأدبية، القاهرة، ١٣٠٦هـ، إعداد صفوان داووي، دار القلم، ١٩٩٩.

ثانيًا : المراجع

- **القرآن الكريم.**
- **كتب الحديث النبوي الشريف.**
- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، للفخر الرازي، تحقيق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢.
- **الأعلام**، لخير الدين الزركلي، ط ٩، دار العلم للملايين، بيروت.
- **أعيان الشيعة**، محسن الأمين العاملي، مطبعة الإتقان، ١٩٤٨.
- **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، للسيوطي، مكتبة الخانجي، ١٩٥٧.
- **البلغة في أئمة اللغة**، للفيروزأبادي.
- **تاريخ الأدب العربي**، لبروكلمان، ترجمة النسخة الألمانية، الجزء الخامس.
- **تاريخ حكماء الإسلام**، للبيهقي، نشر وتحقيق محمد كرد علي، دمشق، ١٩٤٦.
- **التعريفات**، للشريف الجرجاني، الدار التونسية للنشر، ١٩٧١م.
- **التعريفات**، للشريف الجرجاني، دار السرور، بيروت، ١٣٠٦هـ.
- **جاويدان خرد**، لابن مسكويه، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية.
- **دواوين الشعراء.**
- **الراغب الأصفهاني وجهوده في اللغة والأدب**، لعمر الساريسي، مكتبة الأقصى، عمان، ١٩٨٧.
- **سير أعلام النبلاء**، للذهبي، تح. صلاح الدين المنجد، معهد المخطوطات، القاهرة، ١٩٥٧.
- **الفرق بين الفرق**، لعبد القاهر البغدادي.
- **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، جامعة الكويت، خريف ١٩٧٩، والعددان (موقف الراغب الأصفهاني من المعتزلة).
- **مجلة مجمع اللغة العربية الأردني**، عمان، كانون الثاني ١٩٧٩، والعددان ١١، ١٢ عام ١٩٨١.
- **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق**، ج١، م٥، ١٩٧٦، ومجلد ٦١ كانون الثاني ١٩٨٦.
- **معجم المؤلفين**، لعمر رضا كحالة.
- **المعاجم اللغوية** – معاجم الألفاظ.
- **موقف الراغب الأصفهاني من المعتزلة**، لعمر الساريسي. المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، ١٩٨٥.
- **نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام**، لعلي سامي النشار.